شرح
مختصر المنتهى الأصولي

للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي
المتوفى ٦٤٦ هـ

شرحه

العلامة القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي
المتوفى ٧٥٦ هـ

وعلى المختصر والشرح

حاشية العلامة سعد الدين التفتازاني
المتوفى ٧٩١ هـ

وحاشية السيد الشريف الجرجاني
المتوفى ٨١٦ هـ

وعلى حاشية الجرجاني

حاشية المحقق الشيخ حسن الهروي الفناري
المتوفى ٨٨٦ هـ

وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني

حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراقي الجيزاوي
المتوفى ١٣٤٦ هـ

تحقيق
محمد حسن محمد حسن إسماعيل

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
٢٠٠٤ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
B.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3778-6
9782745137784 90000>

http://www.al-ilmiyah.com/
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

قال: (مسألة: الواو للجمع المطلق لا لترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الأئمة أنه كذلك واستدل لو كان للترتيب لتناقض ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة:٥٨]، مع الأخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان جاء زيد وعمرو بعده تكرارًا وقبله تناقضًا وأجيب بأنه مجاز لما سيذكر، قالوا: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج:٧٧]، قلنا: الترتيب مستفاد من غيره قالوا: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ﴾ [البقرة:١٥٨]، وقال عليه السلام: «ابدءوا بما بدأ الله به» قلنا: لو كان له لما احتيج إلى ابدءوا، قالوا: رد عليه السلام على قائل ومن عصاهما فقد غوى وقال قل ومن عصى الله ورسوله قلنا لترك إفراد اسمه بالتعظيم بدليل أن معصيتهما لا ترتيب فيها، قالوا: إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف أنت طالق ثلاثًا وأجيب بالمنع وهو الصحيح وقول مالك رحمه الله والأظهر أنها مثل ثم إنما قاله فى المدخول بها يعنى تقع الثلاث ولا ينوى فى التأكيد).

أقول: الواو العاطفة تجمع بين أمرين فى ثبوت نحو: ضرب زيد وأكرم عمرو، أو فى حكم نحو: ضرب زيد وعمرو، أو فى ذات نحو: ضرب وأكرم زيد ولا يجب الاجتماع فى الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما فى زمانين مع تأخر ما دخلت هى عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل فى الوجود لهما من غير تعرض فى الذكر لشىء منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب وقيل: إنه للترتيب فقوله لا لترتيب تنبيه على الخلاف، وقوله: ولا معية لئلا يتوهم أنه ينفى الترتيب اشتراطًا للمعية لنا النقل عن أئمة اللغة أنها كذلك نقل أبو على الفارسى أنه مجمع عليه وذكره سيبويه فى خمسة عشر موضعًا من كتابه واستدل عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها أنه يتناقض قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة:٥٨]، مع الآية الأخرى وهو قوله ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف:١٦١]، إذ القصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ومنها أن لا يصح تقاتل زيد وعمرو إذ لا يتصور فى فعل يعتبر فى مفهومه الإضافة المقتضية للمعية ترتيب

وأنه صحيح باتفاق ومنها أن يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارًا لاستفادة البعدية من الواو وقولنا: جاء زيد وعمرو قبله تناقضًا وهو مجيئه بعد للواو وقبل لقبله واللازم منتف بالاتفاق.

والجواب: غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته أن يقال: المجاز خلاف الأصل فنقول: لكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل عليه وما سنذكره من أنه للترتيب يدل عليه ولا يخفى عليك أن هذه معارضة لا تنفى صحة الدليل نعم لو تم دليلهم لتوقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح وأنه لا يتم كما سترى.

قالوا: أولاً: قال الله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج:٧٧]، ففهم منه أن السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الأمران.

والجواب: لا نسلم أن الترتيب فهم منه ولعله مستفاد من غيره إذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم الدليل مطلقًا.

قالوا: ثانيًا: لما نزل ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨]، قال عليه السلام: «ابدءوا بما بدأ الله به» فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله به ولولا أنه للترتيب لما كان كذلك.

والجواب: أنه لنا لا علينا فإن الترتيب مستفاد من قوله: «ابدءوا بما بدأ الله به» ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فلم يحتاجوا إلى قوله: «ابدءوا» فلما سألوا علمنا أنها ليست للترتيب.

قالوا: ثالثًا: خطب أعرابى عند رسول الله ﷺ فقال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال ﷺ: «بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله» ولولا أن الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى.

والجواب: لا نسلم عدم الفرق حينئذ إذ الإفراد بالذكر فيه تعظيم ليس فى القرآن مثله فرد عليه لتركه التعظيم الذى كان يحصل بالإفراد لو أفرد ويدل عليه أن معصيتهما لا ترتيب فيها لأن كلاً آمر بطاعة الآخر فمعصيته معصية لهما ولأنهما تطابقا فى الأوامر طرًا.

قالوا: رابعًا: لو قال قائل لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق وقعت

واحدة ولو قال: أنت طالق ثلاثًا وقعت الثلاث وما ذلك إلا بإفادة العبارة الأولى الترتيب فتبين بالطلقة الأولى فلا يبقى المحل قابلاً للثانية والثالثة ولا ترتيب فى العبارة الثانية فلحقها الثلاث دفعة ولولا أن الواو للترتيب لما كان بينهما فرق.

والجواب: منع وقوع الواحدة فى العبارة الأولى بل يقع الثلاث وهو الصحيح من مذهب مالك رحمه الله عند المصنف. فإن قيل: فقد قال مالك رحمه الله: والأظهر أنها مثل ثم والاتفاق على أن ثم للترتيب وأنه لا يقع بها إلا واحدة قلنا إنما قال ذلك فى المدخول بها ولا يعنى به أن الواو مثل «ثم» فى المعنى بل فى الحكم فيقع الثلاث ولا ينوى فى التأكيد تنوية أى لا يوكل إلى نيته إذا قال: أردت به التأكيد إرادة أن لا يقع إلا واحدة لأن التأكيد يؤتى بغير الواو غالبًا والواو ظاهر فى التعدد ومثله لا يعتبر فيه النية.

التفتازانى

قوله: (الواو العاطفة) هى فى عطف الجملة التى لا محل لها من الإعراب لإفادة ثبوت مضمون الجملتين لأن مثل قولنا: ضرب زيد أكرم عمرو بدون العطف يحتمل الإضراب والرجوع عن الأول فلا يفيد ثبوتهما بخلاف ما إذا عطفت نص على ذلك الشيخ عبد القاهر، وأما فى عطف المفردات وما فى حكمها من الجمل التى لها محمل من الإعراب فهى لإفادة الجمع فى حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية أو المسندية أو غير ذلك وقد عبر الشارح عن ذلك بالجمع فى حكم أو ذات.

قوله: (غاية ما ذكرتم) يعنى أن صحة إطلاق الواو حيث لا ترتيب ولا معية لا يستلزم كونها حقيقة لجواز أن تكون مجازًا والمجاز وإن كان خلاف الأصل يصار إليه عند قيام الدليل، والأدلة الدالة على كونها للترتيب تدل على ذلك لكونه راجحًا على الاشتراك فصار الحاصل أنها فى غير الترتيب مجاز لا حقيقة، لأن الأدلة القائمة على كونها للترتيب تدل على أنها مجاز فى غير الترتيب لئلا يلزم الاشتراك ولا يخفى أن هذه معارضة وهى لا تقدح فى صحة دليل الخصم فلا يحسن ذكرها فى معرض التزييف للدليل على مذهب الحق، نعم لما دل ما ذكرنا على كونها لمطلق الجمع فلو دل ما ذكروا على كونها للترتيب احتاج دليلنا إلى الترجيح لكن أدلتهم ليست بتامة لما سيجىء من أجوبتها.

قوله: (ولعله مستفاد من غيره) كالإجماع وفعل النبى عليه السلام بيانًا لمجمل الصلاة فوجوب تقديم الركوع على السجود موافق لتقديمه عليه وعطفه عليه بالواو فى الآية لكن لا يلزم من ذلك أن يكون مستفادًا منه ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل عليه عدم الدليل مطلقًا فلا يصح قوله: ولولاه لجاز الأمران.

قوله: (ويفهم منه ترتيب الوجوب) لما فى تعليق الحكم بالوصف من الإشعار بالحيثية والعلية.

قوله: (والجواب منع وقوع الواحدة) وأما من يرى وقوع الواحدة ولا يجعل الواو للترتيب فجوابه أن الترتيب فى الذكر كاف فى ترتيب الإيقاع وحاصله منع عدم الفرق بين العبارتين على تقدير عدم كون الواو للترتيب وتمام تحقيقه فى شرحنا للتنقيح.

الجرجانى

قوله: (الواو العاطفة) إذا عطفت بها جملة مستقلة على جملة أو قصة على قصة دلت على اجتماعهما فى الثبوت بحسب نفس الأمر لا يقال: الاجتماع فيه مفهوم من ثبوتهما فى الواقع المفهوم منهما فلا حاجة إلى الواو للدلالة عليه؛ لأنا نقول: ما ذكرتم إنما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفى بها فى تأدية المعانى بالألفاظ كما فى قولك: أكل زيد الخبز وإن عطف بها مفرد على مفرد آخر محكوم عليه بحكم دلت على اجتماعهما فى ذلك الحكم أو محكوم به لذات؛ أفادت اجتماعهما فيها، وعلى هذا القياس إذا عطف بها فى الفضلات أو ما هو فى حكم المفردات ولا تدل فى شىء من هذه الصور على الاجتماع فى الزمان وهو المراد بالمعية ولا على عدم الاجتماع وكونهما فى زمانين مع تأخر ما دخلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب ههنا إذ عكسه لم يقل به أحد ولا يذهب إليه الوهم أيضًا، بل الواو للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل فى الوجود لهما من غير تعرض فى الذكر لخصوصية شىء منهما، ولا يلزم من عدم التعرض فى الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلاً عن التعرض لأحد قسميه ولا العكس؛ لأن التعرض لشىء لا يستلزم التعرض لعدمه وقوله: ولا لمعية لئلا يتوهم أنه ينفى الترتيب اشتراطًا للمعية لم يجعله تنبيهًا على الخلاف لعدم القائل بها على ما هو المشهور.

قوله: (فى خمسة عشر موضعًا) المشهور وكذا فى بعض النسخ: فى سبعة عشر.

قوله: (ولا يخفى عليك) رد لجواب المصنف عن الأدلة المذكورة، تقريره: أن هذه الأدلة التى سيذكرها فى أنه للترتيب معارضة لهذه الأدلة المذكورة، والمعارضة لا تنفى صحة الدليل بل تقتضى على تقدير تمامها توقفه فلا يبطل بها أدلتنا المذكورة، نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما **(وأنه)** أى: دليلهم **(لا يتم لما سترى)** فلا يعتد به ولا يرتكب المجاز لأجله.

قوله: (ففهم منه) أى من قوله تعالى بسبب العطف بالواو **(أن السجود بعد الركوع)** ولولا هذا الفهم منه ودلالة الواو على الترتيب لجاز الأمران أى: تقديم هذا على ذاك وتقديم ذاك على هذا، والجواب: لا نسلم أن الترتيب بين الركوع والسجود فهم من قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج:٧٧]، ليلتزم دلالة الواو عليه، ولعل الترتيب مستفاد من غيره مثل قوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» مع تقديمه الركوع على السجود إذ كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كالآية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقًا، بل يجوز أن تكون هناك أدلة كثيرة وهذا ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل على التشبيه كما هو المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للأمر الأوّل مدخل فى هذا المقام، ولو أريد أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلاً للدليل كالآية الكريمة على زعمكم كونه منه لكان بعيدًا.

قوله: (ويفهم منه) أى من وجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به **(ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى)** لأنه من ترتيب الحكم على الوصف المناسب، ولولا أن الواو للترتيب لما كان الأمر كذلك وفيه منع؛ لأنه على تقدير صحته إنما يستفاد منه ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء لا عليه من حيث إن ما بعده معطوف عليه بالواو ليدل على ما ذكروه.

قوله: (الجواب: لا نسلم عدم الفرق حينئذ) أى: حين لا يكون الواو للترتيب إذ إفراد الله تعالى بذكر اسمه فيه تعظيم ليس فى القرآن بذكر ضمير المثنى مثله فإن الإفراد بالذكر ينبئ عن تعظيم مع اشتمال لفظة الله عليه، وكذا إفراده عليه السلام بلفظ الرسول يشتمل على التعظيم من الوجهين.

قوله: (بل يقع الثلاث) قال فى الأحكام[1]: وبه قال أحمد بن حنبل وبعض أصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن أبى ليلى، وقد نقل عن الشافعى ما يدل عليه فى القديم، وإن سلم ذلك فالوجه فى تخريجه أن ثلاثًا تفسير للأوّل والكلام يعتبر بجملته بخلاف: أنت طالق وطالق وطالق.

قوله: (ولا ينوّى فى التأكيد تنوية) ذكر مصدر لا ينوى وفسره بلا يوكل إلى نيته أى لا يفوّض ولا يقبل منه تنبيهًا على أنه صيغة مجهول من التنويه لا صيغة معلوم من النية ليكون معنى الكلام حينئذ: أنه يقع الثلاث حال عدم نية التأكيد على ما توهم وزعم أنه أولى لأن عدم قبول نية التأكيد منتف إجماعًا ونيته جائزة إجماعًا، وفى قوله: إرادة أن لا يقع إلا واحدًا إشارة إلى اندفاع ما ذكره الزاعم من وجه الأولوية إذ الإجماع فيما إذا قال: أردت بالثالث تأكيد الثانى ليقع اثنتان لا فيما إذا قال: أردت بهما تأكيد الأولى لئلا يقع إلا واحدة.

الهروى

قوله: (لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه) أى: لا يرتبط بمفهوم من المفهومات لمفهوم الفاعل وغيره على وجه يكون هو فاعلاً بل يتعلق بفرد من الفاعل؛ إذ هو المفهوم عند ذكر الفعل بدون الفاعل.

قوله: (مع استلزامه... إلخ) قيل: أحدهما عدم احتياج الفعل إلى الاسم، والثانى تحقق الإسناد بدون الكون فى الاسمين أو فى فعل واسم.

قوله: (لم يكن للأمر الأول مدخل) قيل: هذا إذا كان المراد من موافقة الحكم للدليل الدليل الدال عليه ونقيضه، وأما إذا كان المراد بالموافقة وقوع شىء فى الدليل يناسب المدلول ككون المقدم فى الواقع متبوعًا فى الذكر والمؤخر تابعًا ومذكورًا بعده فللأمر الأول مدخل فى هذا المقام قطعًا.

قوله: (صيغة مجهول من التنويه) يجوز أن تكون هذه الصيغة فى عبارة الشارح موقوفة على ما سبق من حيث المعنى، وحاصله أنه يقبل هذا الكلام فى التأسيس المقتضى لوجوب الثلاث ولا يقبل فى التأكيد المخصوص المقتضى لوقوع الواحدة فقط وهو أن يكون الثانى والثالث تأكيدًا للأول فليس هنا حصول الواحدة فقط عند قصد التأكيد أيضًا، وأما وقوع الاثنتين بسبب القصد إلى أن الثالث تأكيدًا

(١) قال فى الأحكام... إلخ. عبارة لا تخلو من خلل فحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

للثانى فهو مما يؤيد مطلوبنا لأن الغرض إثبات التعدد المنافى لكون الواو العاطفة للترتيب سواء كان الواقع اثنتين أو ثلاثًا، وإن جعلت هذه الصيغة حالاً صار المعنى هكذا يقع الثلاث بهذا الكلام حال عدم إرادة التأكيد المخصوص وبقى فى تلك الحالة احتمال وقوع الاثنتين بالاعتبار الصحيح وهو أن يكون الثالث تأكيدًا للثانى فلا يكون وقوع الثلاث باعتبار هذا التقييد كليًا.

قوله: (لأن عدم قبول نية التأكيد منتف إجماعًا) توضيح ذلك موافق لزعم هذا الزاعم أن نية التأكيد إذا وقعت فهى مقبولة وليس فى حالة وقوعها عدم قبول؛ بل عدم القبول يتصوّر حالة عدم النية باعتبار عدم النية فترك القبول الموهم لما يخالف الواقع أولى.

قوله: (إشارة إلى اندفاع ما ذكره الزاعم) يمكن أن يقال: ما أورده الزاعم هنا لا يدفع بما ذكره الشارح لأن الزاعم يقول: نية التأكيد أى مطلقًا جائزة إجماعًا وهو كلام صحيح لأن الفرد الواحد من التأكيد هنا جائز إجماعًا وعدم قبول نية التأكيد مطلقًا ممنوع وثبوت عدم قبول هذا المطلق تابع فى إثبات وقوع الثلاث لا ثبوت عدم قبول نية فرد واحد، وهو أن يكون الثانى والثالث تأكيدًا للأول إلى أنه يبقى وقوع الثلاث عند وجود فرد آخر يثبت الاثنان، وأما اعتبار كون عدم نية التأكيد أولى فلأن عدم نية التأكيد مطلقًا يفيد وقوع الثلاث وعدم قبول نية التأكيد المخصوص لا يفيده والتقييد بالمخصوص جائز بناء على ما ذكرناه فى الحاشية السابقة نعم لو كان الزاعم قائلاً بتقييد لفظ التأكيد الواقع فى كلامه موافقًا لما ذكره الشارح ما أورده المحشى من الاندفاع، وإن أراد أن اعتبار عدم التأكيد مطلقًا وإيراد الكلام على وجه يطابقه يكون أولى فلا يندفع ما أورده.

الجيزاوى

المصنف: (الواو للجمع المطلق) لا فرق بين مطلق الجمع والجمع المطلق لغة ومن فرق فقد سرى له ذلك من اصطلاحهم على الفرق بين الماء المطلق ومطلق الماء ولذلك عدل ابن السبكى عن عبارة ابن الحاجب إلى مطلق الجمع.

الشارح: (والجواب أنه لنا لا علينا... إلخ) التحقيق سقوط الاستدلال بذلك لأن العطف فيها إنما يضم المعطوف إلى المعطوف عليه فى الشعائر ولا ترتيب فيها فسؤالهم عما لم يعبر فيه بلفظ الواو بل بغيره وهو التطوف بهما فى قوله تعالى:

﴿فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة:١٥٨] وأجاب ﷺ بقوله: «ابدءوا بما بدأ الله به».

الشارح: (ليس فى القرآن مثله) أى من مثل القائل بخلاف الجمع بالتعبير عنهما بضمير التثنية منه ﷺ كما فى الصحيح: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» فإنه أعلم الخلق بالله وأشدهم خشية فلا يكون فى ذلك منه ﷺ إخلال بالتعظيم.

التفتازانى: (أو غير ذلك) كالشرطية والجزئية والحالية.

التفتازانى: (تدل على ذلك) أى على المجازية فى مطلق الجمع.

التفتازانى: (موافق لتقديمه... إلخ) جعل المراد من موافقة الدليل مناسبته للمدلول لكون المقدم متبوعًا فى الذكر والمؤخر تابعًا.

قوله: (مع استلزامه محذورين) فى الهروى قيل أحدهما عدم احتياج الفعل إلى الاسم والثانى تحقق الإسناد بدون الكون فى اسمين أو فى فعل واسم.

قوله: (وما يقال من أن الفعل... إلخ) قال السيد فى حواشى المطول فإن قلت: قد حكموا بأن الجملة الفعلية فى زيد قام أبوه وقعت محكومًا بها قلت: فى هذا الكلام يتصور حكمان أحدهما الحكم بأن أبا زيد قام والثانى بأن زيدًا قائم الأب ولا شك أن هذين الحكمين ليسا مفهومين منه صريحًا أى ليسا مفهومين منه بالأصالة بل أحدهما مقصود والآخر تبع فإن قصد الأول لم يكن زيد بحسب المعنى محكومًا عليه بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه وإن قصد الثانى كما هو الظاهر فلا حكم صريحًا بين القيام والأب بل الأب قيد للمسند الذى هو القيام إذ يتم مسندًا إلى زيد ألا تراك لو قلت: قام أبو زيد وأوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره أصلاً فلو كان معنى قام أبوه ذلك أيضًا لم يرتبط بزيد قطعًا فلم يقع خبرًا عنه ومن ثم تسمع النحاة يقولون: قام أبوه جملة وليست بكلام وذلك لتجريده عن إيقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد مقدمًا وإبراز ضميره فإنها دالة على الارتباط الذى يستحيل وجوده مع الإيقاع وعبارة مسلم الثبوت قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل بل باعتبار الزمان أيضًا فإنه معتبر على أنه ظرف لها لكن باعتبار المعنى التضمنى أعنى الحدث مستقل فعلى المعنى المطابقى لا يصح محكومًا عليه وبه وعلى التضمن يصير محكومًا به لا عليه لأنه معتبر على أنه

منسوب إلى الفاعل نسبة تامة وما اشتهر من أن الجملة تصير خبرًا للمبتدأ فمن باب التوسع أقول فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متحد معها فالحق أن المعنى الحدثى مطابق له نظرًا إلى المادة. اهـ. قال فى شرحه: قال مطالع الأسرار الإلهية فى تحقيق معنى الفعل أنه معنى واحد إجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لأن يحلل إلى الأجزاء بل بسيط محض معد لأن يجعل صورًا أخرى وبعد التحليل يصير حدثًا وزمانًا ونسبة فالأخيرة غير مستقلة والأول مستقل والوسط إن اعتبر نفسه فمستقل وإن اعتبر أنه ظرف للنسبة فغير مستقل، وما قالوه: إنه محكوم به نظرًا إلى المعنى التضمنى فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل فى المحاورات يفهم منه معنى إجمالى مسند إلى الفاعل مستقل بالمفهومية قطعًا وأجزاؤه مندمجة فيه فلا تخلف للتضمن عن المطابقة بل هى متحدة معها وأما فى حال التحليل فهما غير متحدين قطعًا هكذا ينبغى أن يفهم ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم إلا معنى واحدًا إجماليًا ولا شك فى صحة كونه محكومًا به واستقلاله. اهـ.

قوله: (لا يصلح أن يكون محكومًا عليه وبه) الأولى حذف وبه والاقتصار على قوله: محكومًا عليه.

قوله: (لأن التعرض بشىء لا يستلزم التعرض لغيره) الأولى لأن عدم التعرض لشىء لا يستلزم التعرض لضده.

قوله: (لعدم القائل بها على المشهور) مقابله ما نسب لمحمد وأبى يوسف من أنها للمعية لقولهما بوقوع الثلاثة فى: إن دخلت فأنت طالق وطالق وطالق فإن ذلك ظاهر فى جعلها للمعية وهو مردود بأنهما إنما قالا بذلك لجعل الشرط ما بعده شيئًا واحدًا فتنزل طالق وطالق وطالق دفعة واحدة يدل على ذلك قولهما بوقوع الواحدة فى أنت طالق وطالق وطالق من غير ذكر شرط.

قوله: (وإن سلم ذلك) أى أنه يقع واحدة.

قوله: (أن ثلاثًا) أى إذا قال: أنت طالق ثلاثًا وقوله تفسير للأول هو قوله طالق.

قوله: (بخلاف أنت طالق... إلخ) أى فليس فى آخره ما يغير أوله من شرط أو غيره فينزل به الطلاق فى المحل قبل التلفظ بالثانية والثالثة ويرتفع محليتها للباقى

لعدم العدة فيلغو لهذا لا لكون الواو للترتيب، وأما لو تعلقت بمتأخر كما لو قال: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار فإنه يقع الثلاث اتفاقًا من أبى حنيفة وصاحبيه، أما لو تقدم الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فأبو حنيفة يقول فى غير المدخول بها إنها تبين بواحدة وعندهما بثلاث لا لأن أبا حنيفة يقول بأن الواو للترتيب وهما يقولان: إنها للمعية كما توهم بل للوقوع مرتبًا فى الذكر والمعلق بالشرط ينجز عنده على حسب ما تعلق به وقد تعلق المتأخر المعطوف بالمتقدم الذى هو المعطوف عليه بسبب العطف من حيث هو ولا دخل لكون الواو للترتيب فينزل على حسب ذلك فوقعت الطلقة الثانية والثالثة بعد الأولى فلم يجدا محلاً وقال الصاحبان: قد اشترك الكل فى التعلق ولا ترتيب فى المتعلق والنزول بعد الاشتراط فى التعلق فتنزل الطلقات دفعة كما فى تأخير الشرط لتوقف الكل على آخر الكلام لوجود المغير فتعلقت دفعة ونزلت دفعة.

قوله: (ليكون معنى الكلام... إلخ) علة للمنفى.

قوله: (لأن عدم قبول... إلخ) علة لأنه أولى.

قال: (الثالث[1]: ابتداء الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشىء ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرء والجون، قالوا: لو تساوت لم تختص قلنا تختص بإرادة الواضع المختار).

أقول: فرغ من أقسام الموضوعات فشرع فى بيان ابتداء وضعها وقد زعم عباد بن سليمان الصيمرى وأهل التكسير وبعض المعتزلة أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية والحق خلافه لنا أنه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده فإنه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للطهر والحيض وهما نقيضان والجون للأسود والأبيض وهما ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك وتقريره أنا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشىء لنقيضه أو لضده دل عليه دون هذا المدلول أولهما فعليهما وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف.

قالوا: لو تساوت الألفاظ بالنسبة إلى المعانى لم تختص الألفاظ بالمعانى وإلا لزم الاختصاص بدون تخصيص أو التخصيص بدون مخصص وكلاهما محال.

الجواب: نختار التخصيص ولا نسلم أنه دون مخصص لأن المخصص لا ينحصر فى المناسبة وإرادة الواضع المختار تصلح مخصصًا من غير انضمام داعية إليها فمن الله تعالى كتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الأعلام بالأشخاص.

واعلم أن المخالف لعله يدعى ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله فى الوضع وإلا فبطلانه ضرورى.

التفتازانى

قوله: (وهما نقيضان) بمعنى أن الحيض وجودى والطهر عدمى وإلا فالطهر عدم الحيض عما من شأنه فبينهما ملكة وعدم.

قوله: (وتقريره) المشهور فى بيان الملازمة أن الشىء الواحد لا يناسب بالذات للنقيضين أو الضدين وعليه منع ظاهر فزاد الشارح زيادة تحقيق وبيانه أن دلالة الألفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على الشىء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشىء أو ضده، لأنا لو وضعناه لمجرد النقيض

---

(١) الثالث: أى من الأمور الأربعة التى وعد المصنف بالتكلم عليها.

أو الضد لما كان له فى ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشىء فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال، ولو وضعناه لذلك الشىء ولنقيضه أو ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بأن يناسب اللفظ بالذات للشىء ولنقيضه أو ضده وهما مختلفان فقوله دل عليه أى على ذلك الضد أو النقيض، وقوله أولهما أى لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشىء لذلك الشىء ولنقيضه أو ضده فعليهما أى فإنه يدل عليه وعلى النقيض أو الضد وقوله وما بالذات لا يختلف كما لزم فى الصورة الثانية ولا يتخلف كما فى الصورة الأولى، ولا يخفى أن المنع بحاله إذ لا نسلم أن ما بالذات لا يختلف بمعنى أن يناسب اللفظ بذاته المختلفين فيدل عليهما.

قوله: (فمن الله تعالى) يعنى إن كان الواضع هو الله فإرادته تخصص الحدوث بوقته وإن كان هو الإنسان فإرادته تخصص ولده باسم خاص.

قوله: (واعلم) إشارة إلى ما ذهب إليه صاحب المفتاح من أن هذا المذهب ليس على ظاهره بل هو محمول على ما هو عليه أئمة الاشتقاق من أن الواضع لا يهمل فى وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة.

الجرجانى

قوله: (فشرع فى بيان ابتداء وضعها) هل هو واقع أو لا؟ وعلى تقدير وقوعه هل هو من الله سبحانه أو من غيره؟

قوله: (وقد زعم) من المعلوم أن دلالة اللفظ على مفهوم دون آخر مع استواء نسبته إليهما ممتنعة بل لا بد من اختصاص يقتضى لإمكانه مخصصًا ينحصر بحكم التقسيم العقلى فى ذات اللفظ وغيرها، وذلك الغير إما الله تعالى أو غيره، فذهب عباد بن سليمان الصيمرى وأهل التكسير أى علم الحروف وبعض المعتزلة إلى الأوّل، وزعموا أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالته عليه.

قوله: (وتقريره) يعنى: تقرير الدليل المذكور أنا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشىء لمناسبة ذاتية على زعمكم لنقيض ذلك الشىء أو لضده دل اللفظ على النقيض أو الضد دون هذا المدلول الذى هو الشىء فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه، أو لو فرضنا وضع اللفظ للشىء ونقيضه أو له ولضده دل عليهما، فقد اختلف دلالته فتارة يدل على الشىء وحده وتارة يدل عليه وعلى نقيضه أو عليه

وعلى ضدّه، وما كان ثابتًا لشيء بالذات وبحسب اقتضائها لا يتخلف عنه ولا يختلف في شيء من الأحوال قطعًا فلا تكون دلالته مستندة إلى ذاته، وبهذا التقرير يندفع ما يقال: لم لا يجوز أن يكون للفظ مناسبة ذاتية إلى النقيضين والضدين إذ لا دليل على استحالته، نعم إنه مستبعد لكنه لا ينافى الجواز ولا الوقوع.

قوله: (لو تساوت الألفاظ بالنسبة إلى المعانى) أى: بحسب ذواتها **(لم تختص الألفاظ بالمعانى)** فى الدلالة إذ لو كان لها اختصاص، فإما أن يكون هناك تخصيص أو لا؛ فعلى الثانى يلزم الاختصاص بدون تخصيص، وعلى الأوّل التخصيص بلا مخصص وكلاهما محال.

قوله: (من غير انضمام داعية إليها) دفع لما يقال من أن تعلق إرادة الفاعل المختار بأحد المقدورين دون الآخر يتوقف على غرض ترجيح الأوّل على الثانى وإلا لزم الترجيح من غير مرجح وتوضيحه: أن إرادته من غير انضمام غاية داعية إليها تصلح لتخصيص بعض الألفاظ ببعض المعانى فإن كان ذلك التخصيص من الله سبحانه كان لتخصيصه حدوث العالم بوقته مع أن حدوثه قبل ذلك الوقت وبعده ممكن فإن المخصص ههنا إرادته من غير انضمام داعية إليه كما حقق فى موضعه، وإن كان من الناس كان لتخصيصهم الأعلام بالأشخاص إذ المخصص الإرادة ولا غاية تدعو إليها ظاهرًا ولو ثبت ههنا داعية لم تضر فى المنع وما قيل من لزوم الترجيح من غير مرجح فليس بقادح لأنه ممكن إنما الممتنع الترجيح بلا مرجح وبينهما بون بعيد.

قوله: (واعلم... إلخ) إشارة إلى التأويل الذى ذكره السكاكى رحمه الله تعالى.

الجيزاوى

المصنف: (ابتداء الوضع) أى الوضع الابتداء أى الأولى إذ الكلام فيه إذ لا مانع بعد وضع الله تعالى اللفظ لمعناه أن يضعه البشر لمعنى آخر ولا ينافى ذلك أن الواضع هو الله لأن الوضع الابتدائى منه تعالى فالنزاع إنما هو فى الوضع الأولى هل هو واقع أو غير واقع؟ كما أن النزاع إنما هو فى أسماء الأجناس وأعلامها لا فى أعلام الأشخاص مما لم ينقل أنه من وضع الله تعالى لبعض أسماء الأنبياء والملائكة.

المصنف: (ليس بين اللفظ... إلخ) يحتمل أن مراده عدم اشتراط المناسبة فى الوضع ويحتمل أن مراده أنه لا بد من الوضع ولا تكفى المناسبة فى فهم المعنى من اللفظ على الاحتمالين فى كلام عباد الصيمرى.

التفتازانى: (وما بالذات لا يختلف كما فى الصورة الثانية) يظهر أن الصورة الثانية فيها التخلف أيضًا إذا كان الوضع للمجموع مع تناسى دلالته الأولى لأن اللفظ لا يدل على المعنى الأول بخصوصه.

التفتازانى: (ولا يخفى أن المنع بحاله) فيه أنه على هذا التقرير ليس المنع بحاله لأنه قد اعتبر أن اللفظ المناسب للشىء لذاته قد ينقل إلى ضده أو نقيضه أو يوضع له ولضده أو نقيضه يعنى ينقل لما لا مناسبة له نعم لو كان الكلام هكذا قد يوضع اللفظ للشىء ونقيضه أو ضده لورد أنه قد يكون اللفظ الواحد مناسبًا للشىء ونقيضه أو ضده.

التفتازانى: (فأراد أنه تخصص الحدوث... إلخ) تحريف وصوابه: فإرادته تخصص بعض الألفاظ ببعض المعانى كإرادته تخصيص الحدوث. . . إلخ. وكذا يقال فى قوله: فإرادته تخصيص ولده.

قوله: (أى علم الحروف) أى علم خواصها من همس وجهر وغير ذلك.

قوله: (أو لو فرضنا وضع اللفظ للشىء ونقيضه) أى لمجموعهما وكذا يقال فى قوله: أوله ولضده وقوله: فتارة يدل على الشىء وحده أى نظرًا للمناسبة إذ لم يقطع النظر عن ذلك كما قطع فى الأول لوضعه للمجموع.

قوله: (وبينهما بون بعيد) فإن الترجيح من غير مرجح معناه ترجيح المرجح أحد الأمرين على الآخر من غير أمر يقتضى ذلك الترجيح سوى إرادة المرجح وأما الترجيح بلا مرجح فمعناه أن يحصل الشىء بلا موجد له بل يحصل من نفسه.

قوله: (إشارة إلى التأويل الذى ذكره السكاكى) حاصله أنه قال: إن أهل التصريف والاشتقاق على أن للحروف فى أنفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس وغيرهما مستدعية فى حق عالمها إذا أخذ فى تعين شىء يركبه منها لمعنى أنه لا يهمل التناسب بينه وبين المعنى الذى عينه له قضاء لحق الحكمة ومن ثمت ترى الفصم بالفاء الذى هو حرف رخو لكسر الشىء من غير أن يبين وبالقاف الذى هو حرف شديد لكسر الشىء حتى يبين وإن لهيئات تركيبات الحروف أيضًا خواص

يلزم فيها ما يلزم فى الحروف ومن ثمت كان الفعلان والفعلى بالتحريك لما فى مسماه كثرة حركة كالنزاون والحيدى، وقد تقرر أنه ينبغى حمل كلام العاقل على الصحة ما أمكن ولا سيما من كان من عداد العلماء فلذا أول السكاكى قول عباد الصيمرى بهذا فيجوز أن يكون هذا مراده لكن هذا إنما يتم إذا لم يكن عباد الصيمرى ومن معه مصرحين بعدم الاحتياج إلى الوضع وأيضًا اعتبار المناسبة فى جميع الكلمات الظاهر أنه متعذر. اهـ من شرح التحرير.

قال: (مسألة: قال الأشعرى: علمها الله بالوحى أو بخلق الأصوات أو بعلم ضرورى. البهشمية: وضعها البشر واحد أو جماعة وحصل التعريف بالإشارة والقرائن كالأطفال. الاستاذ: القدر المحتاج إليه فى التعريف بتوقيف وغيره محتمل. وقال القاضى: الجميع ممكن. ثم الظاهر قول الأشعرى قال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ﴾ [البقرة:٣١]، قالوا: ألهمه أو علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر قالوا: الحقائق بدليل ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة:٣١] قلنا ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾ [البقرة:٣١] تبين لنا أن التعليم لها والضمير للمسميات واستدل بقوله: ﴿وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾ [الروم:٢٢]، والمراد اللغات باتفاق قلنا: التوقيف والإقدار فى كونه آية سواء البهشمية، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم:٤]، دل على سبق اللغات وإلا لزم الدور، قلنا: إذا كان آدم عليه السلام هو الذى علمها اندفع الدور، وأما جواز أن يكون التوقيف بخلق الأصوات أو بعلم ضرورى فخلاف المعتاد. الأستاذ: إن لم يكن المحتاج إليه توقيفًا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق، قلنا: يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال).

أقول: لما ثبت أن دلالة الألفاظ بالوضع فالواضع هو الله أو الخلق أو بالتوزيع ثم إما أن يجزم بأحد الثلاثة أو لا فهذه أربعة أقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الشيخ أبو الحسن الأشعرى ومتابعوه: الواضع للغات هو الله وعلمها بالوحى أو بخلق أصوات تدل عليها وإسماعها لواحد أو لجماعة أو بخلق علم ضرورى بها، وقال البهشمية وهم أصحاب أبى هاشم: وضعها البشر واحد أو جماعة ثم حصل التعريف بالإشارة والتكرار كما فى الأطفال يتعلمون اللغات بترديد الألفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة الإشارة وغيرها، وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: القدر المحتاج إليه فى التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله وغيره محتمل للأمرين، وقال القاضى أبو بكر: الجميع ممكن عقلاً وشيء من أدلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف وهذا هو الصحيح.

ثم إن كان النزاع فى الظهور لا فى القطع فالظاهر قول الأشعرى لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:٣١]، دل على تعليم الله الأسماء لآدم وهو ظاهر فى أنه الواضع دون البشر فكذلك الأفعال والحروف إذ لا قائل بالفصل ولأن التكلم وهو الغرض يعسر بدونهما ولأنهما أسماء فى اللغة والتخصيص اصطلاح

طرأ والمخالف ينفصل عن هذه الآية بتأويلها فتارة فى التعليم وتارة فى الأسماء أما فى التعليم فذكروا تأويلين، أحدهما: أن المراد به الإلهام بأن يضع نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، ثانيهما: علمه ما سبق وضعه من خلق آخر.

الجواب: أنه خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعليم وضعها لمعانيها والأصل عدم وضع سابق.

وأما فى الأسماء فقالوا: المراد بها الحقائق بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١]، والضمير للأسماء إذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للأسماء إلا إذا أريد به المسميات مع تغليب العقلاء.

الجواب: أن التعليم للأسماء والضمير للمسميات وإن لم يتقدم لها ذكر فى اللفظ للقرينة الدالة عليها ويدل على أن التعليم للأسماء قوله: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾ [البقرة: ٣١]، ﴿فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣]، ولولا أن التعليم للأسماء لما صح الإلزام واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢]، والمراد اللغات بالاتفاق إذ لا كثير اختلاف فى العضو، وإذ بدائع الصنع فى غيره أكثر.

الجواب: التوقيف عليها بعد الوضع وإقدار الخلق على وضعها فى كون اختلاف الألسنة آية سواء فلا يدل كونه آية على ثبوت أحدهما دون الآخر.

احتج البهشمية بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، أى بلغتهم دل على سبق اللغات الإرسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور إلا بالإرسال لسبق الإرسال اللغات فيلزم الدور قوله: وإلا لزم الدور أى فيصح ما قلنا: وإلا لزم الدور.

الجواب: أنه تعالى علمها آدم كما دلت عليه الآية وإذا كان آدم هو الذى علمها لا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور وقد أجيب عن حجة البهشمية بمنع كون التوقيف بالإرسال لجواز أن يكون بخلق الأصوات أو بخلق علم ضرورى كما تقدم.

وردّه المصنف بأنه خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا أقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية احتج الأستاذ بأنه إن لم يكن القدر المحتاج إليه فى الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض أنه

يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور، قوله: على اصطلاح سابق تقرير لكون الدور دور تقدم لا دور معية والمراد كون الاصطلاح موصوفًا بالسبق لا أنه يحتاج إلى اصطلاح آخر قبل ذلك الاصطلاح وإلا لكان اللازم هو التسلسل لا الدور، والجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال.

التفتازانى

قوله: (أو يخلق الأصوات) زعم الآمدى أن خلق الأصوات وخلق العلم الضرورى طريق واحد حيث قال: إما بالوحى أو بأن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة ويخلق له أو لهم العلم الضرورى بأنها قصدت للدلالة على المعانى وجمهور الشارحين على أنه بانفراده طريق إلا أن منهم من فسره بأن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف التى هى الألفاظ الموضوعة فى جسم ثم يسمعها لواحد أو لجماعة إسماع قاصد للدلالة على المعانى، وفسره الشارح المحقق بأن يخلق الله تعالى أصواتًا تدل على الوضع ويسمعها أعنى تلك الأصوات لواحد أو لجماعة وظاهر هذا الكلام أن تلك الأصوات غير الألفاظ الموضوعة لكن لم يبين كيفية دلالتها على وضع الألفاظ.

قوله: (ثم إن كان النزاع) يعنى أن ما ذكرنا من وجوب التوقف إنما هو عن القطع بأحد المذاهب لعدم إفادة الأدلة القطع، وأما إذا أريد الظهور والرجحان فانتفاء الأدلة القطعية لا يوجب التوقف لجواز أن توجد أدلة ظنية.

قوله: (ولأنهما أسماء) لأن اسم الشىء هو اللفظ الدال عليه بالوضع والتخصيص بالنوع المقابل للفعل والحرف إنما هو اصطلاح النحاة.

قوله: (الإلهام بأن يضع) إشارة إلى أنه إذا كان علمه بمعنى ألهمه يكون المعنى ألهمه الأسماء، ولا خفاء فى أن معنى إلهام الأسماء إلهام وضعها لمعانيها لا إلهام الاحتياج إلى هذه الألفاظ على ما فى بعض الشروح.

قوله: (ويدل على أن التعليم للأسماء) يعنى أنه أضيف الأسماء إلى المسميات فدل على أن ليس المراد بها المسميات أنفسها بل الألفاظ الدالة عليها فلو كان التعليم للمسميات لما صح الإلزام بطلبه الإنباء بالأسماء ثم إنباؤه بنفسه بالأسماء، وبهذا ظهر أن هذا الجواب إثبات للمقدمة الممنوعة لا كلام على السند، وكذا

الجواب عن الأول على ما أشار إليه بقوله: إذ المتبادر من تعليم الأسماء، وبهذا الطريق يمكن أن يدفع ما يقال: يجوز أن يراد الأسماء الموجودة فى زمان آدم ولو سلم العموم يجوز أن يكون آدم ومن بعده نسيها فاصطلح جماعة على ما نسمعه من اللغات.

قوله: (التوقيف عليها) تقريره أن الألسنة وإن كانت مجازًا عن اللغات لكن كون اختلافها من آيات الله لا يدل على أن جهة كونه آية هى توقيف الله عليها وتعليمها إيانا بعد الوضع لجواز أن يكون توقيف الله إيانا لوضعها وإقدارنا على ذلك فإن الجهتين سواء بل لا يبعد أن تكون الثانية أولى لكونها أدل على كمال القدرة وبديع الصنع وليس المراد أن حمل الألسنة على اللغات ليكون التوقيف آية ليس أولى من حملها على القدرة على الوضع ليكون الإقدار آية على ما فى بعض الشروح.

قوله: (وإلا لزم الدور) مقتضى ظاهر العبارة أن الآية لو لم تدل على سبق اللغات لزم الدور وفساده واضح فحمله على أن المعنى يصح ما قلنا من عدم كون اللغات توقيفية وإلا لزم الدور، بمعنى مسبوقية الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء، وإن كان سبقًا زمانيًا لا ذاتيًا كما فى الدور المصطلح فإن سبق الشيء على نفسه بحسب الزمان أيضًا ظاهر الاستحالة على أنه لا حاجة إلى ذكر الدور إذ يكفى أن يقال: لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال بل متأخرة واللازم باطل بدلالة الآية فإن قيل: الآية تدل على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم.

قوله: (وإذا كان آدم هو الذى علمها) بلفظ المبنى للمفعول من التعليم يعنى لا نسلم أن التوقيف لا يتصور إلا بالإرسال، نعم توقيف قوم الرسل وتعليمهم وأما توقيف الرسل فيكفى فيه الوحى والإعلام من الله تعالى، وقد يقال المراد أن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هى فى حق الرسول الذى له قوم فآدم مخصوص من ذلك إذ لا قوم له عند البعثة والأول أوفق بالشارح والثانى بالمتن.

قوله: (على اصطلاح سابق) ذكر الآمدى أنه يستلزم التسلسل لتوقفه على اصطلاح سابق وهو على آخر وهكذا، واقتصر عليه؛ لأن الدور أيضًا نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات، والمصنف اقتصر على الدور لم يصح أن يريد بالاصطلاح السابق اصطلاحًا آخر سابقًا على ذلك الاصطلاح المفروض؛

فذهب الشارح إلى أن السابق وصف مبين محقق لتقدمه على القدر المحتاج إليه ليكون اللازم دور تقدم لا وصف مخصص ليكون اللازم هو التسلسل دون الدور، وأشار إلى بيان توقفه على ذلك الاصطلاح دون اصطلاح آخر سابق بقوله: والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح أى لا بالتوقيف إذ لا قائل بالثالث، وأما الشارح العلامة وأتباعه فبنوا لزوم الدور على أنه لا بد بالآخرة من العود إلى الاصطلاح الأول ضرورة تناهى الاصطلاحات، والجواب منع توقف القدر المحتاج إليه على الاصطلاح قولكم المفروض أنه يعرف بالاصطلاح ممنوع؛ بل لأنه لا يعرف بالتوقيف وهو لا يوجب أن يعرف بالاصطلاح بل الترديد والقرائن وبهذا يظهر أنه يمكن منع توقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر بل الترديد كاف فى الكل.

الجرجانى

قوله: (أو بالتوزيع) أى الواضع هو الله تعالى والخلق بالتوزيع وهو مذهب الأستاذ لكن التوزيع فيه لا من حيث إن بعضًا لهذا قطعًا وبعضًا لذلك قطعًا بل من حيث إن البعض لله سبحانه جزمًا والبعض الآخر متردد بينهما وأما عكس مذهبه بأن يكون الاصطلاحى مقدمًا على التوقيفى فهو وإن كان مندرجًا تحت التوزيع لكنه على ما قيل من أنه لم يتحقق لا هو ولا صاحبه.

قوله: (وعلمها بالوحى) أى بأن خاطب إما بذاته أو بإرسال ملك عبدًا أو داعيًا بكون الألفاظ موضوعة للمعانى أو بخلق أصوات تدل على الوضع، وذلك إما بخلق الأصوات والحروف أعنى جميع الألفاظ التى وضعها للمعانى وإسماعها لواحد أو جماعة بحيث يحصل له أو لهم العلم بأنها بإزاء تلك المعانى وإما بخلق أصوات وحروف تدل على أن تلك الألفاظ موضوعة.

قوله: (أو بخلق علم ضرورى) لواحد أو لجماعة باللغات وأن واضعًا قد وضعها لتلك المعانى المخصوصة.

قوله: (وضعها البشر واحد أو جماعة) بأن انبعثت داعيته أو داعيتهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار.

قوله: (وغيرها) كأن يقال: هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بإزائه.

قوله: (القدر المحتاج إليه فى التعريف) أى فى تعريف بعضهم بعضًا مما يتعلق بالاصطلاح والمواضعة.

قوله: (ثم إن كان النزاع فى الظهور) إنما أورد لفظة «إن» مع «ثم» لأن المسألة علمية فالمطلوب فيها القطع لا عملية ليكتفى فيها بالظن وإن مال إليه صاحب الأحكام حيث قال: وإن كان المقصود هو الظن وهو الحق فالحق ما صار إليه الأشعرى وقد يؤيد بأن مباحث الألفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر.

قوله: (وهو ظاهر فى أنه الواضع) أى للأسماء **(دون البشر فكذلك الأفعال والحروف)** يكون الواضع لهما هو الله سبحانه **(إذ لا قائل بالفصل)** فى اللغات على هذا الوجه وهو أن تكون الأسماء توقيفية دون ما عداها والقائل بالتوزيع لم يذهب إليه وإن أمكن على مذهبه أن يقال به **(ولأن التكلم بالأسماء)** لإفادة المعانى المركبة **(وهو الغرض)** من الوضع والتعليم يعسر بدون الأفعال والحروف ولأن الأفعال والحروف أسماء فى اللغة لكونها علامات لمعانيها كالأسماء وتخصيص الأسماء ببعض الألفاظ اصطلاح نحوى طرأ فلا يحمل عليه القرآن.

قوله: (﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء:٨٠]) إذ المعنى وألهمناه اتفاقًا.

قوله: (الجواب أنه) أى ما ذكرتم من التأويلين **(خلاف الظاهر)** أما الأوّل فلأن المتبادر من تعليم الأسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على إلهامه إياه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر، وأما الثانى فلأن الأصل عدم وضع سابق.

قوله: (إذ لم يتقدم غيره) أى غير لفظ الأسماء مما يصلح أن يكون مرجوعًا إليه لهذا الضمير مع تغليب العقلاء أى على غيرهم لأن الضمير المذكور إنما هو للعقلاء المذكرين فلولا التغليب لاختص بهم.

قوله: (للقرينة الدالة عليها) وهى الأسماء لدلالتها على المسميات فكأنه قيل: علمه أسماء الأشياء ثم عرضهم.

قوله: (ويدل على أن التعليم للأسماء قوله تعالى ﴿أَنْبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾ [البقرة:٣١]، ﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة:٣٢]) فإنه يدل بظاهره على طلب الإنباء من الملائكة عليهم السلام بأسماء الأشياء للإلزام وأن آدم عليه السلام أنبأهم بأسمائها إذ لو حمل الأسماء ههنا على المسميات كان إضافتها إلى ما أضيف إليه إضافة العام إلى الخاص والمتبادر منها خلافها ولولا أن التعليم للأسماء لما صح

إلزام الملائكة بها ضرورة أن إلزامهم إنما يكون بما لا يعلمونه مما علمه آدم عليه السلام وأيضًا لو لم يكن التعليم لها لم يكن إنباؤه بها لأنه إنما يكون بما علمه إياه.

قوله: (والمراد) من الألسنة **(اللغات)** مجازًا **(بالاتفاق إذ لا كثير اختلاف فى العضو)** المخصوص المسمى باللسان بحيث يستغرب فيعدّ آية فقوله: إذ تعليل للاتفاق وفى بعض النسخ يوجد قبله الواو العاطفة فهو دليل آخر غير الاتفاق، وقوله: وإذ بدائع الصنع فى غيره أى غير العضو المخصوص من الأعضاء الأخر كالعين وغيرها **(أكثر)** فيكون بعدّه آية أولى دليل مستقل على أن المراد بها اللغات على ما فى النسخة الأخيرة وعلى النسخة المشهورة يحتمل الوجهين.

قوله: (الجواب التوقيف) أى من الله للعباد على اللغات المختلفة بعد الوضع وإقداره الخلق على وضعها فى كون اختلاف الألسنة آية منه تعالى متساويان لأنه على التقديرين مستند إليه إما بغير واسطة أو معها فلا يدل كون اختلافها آية منه على ثبوت أحدهما من التوقيف والإقدار دون الآخر وقد يقال الأول أظهر للاستناد إليه ابتداء كخلق السموات والأرض.

قوله: (ولو كان) أى حصول اللغات للناس بالتوقيف من الله سبحانه ولا يتصور التوقيف إلا بإرسال الرسل إليهم لسبق الإرسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الإرسال واللغات على الآخر وقول المصنف: وإلا لزم الدور تقريره فيصح ما قلناه من كون اللغات اصطلاحية وإلا لزم الدور وإنما احتيج إلى هذا التأويل إذ لو أجرى على ظاهره كان معناه: وإلا أى وإن لم يدل على سبق اللغات لزم الدور وهو ظاهر الفساد الجواب: أنه تعالى علم آدم اللغات بأسرها كما دلت عليه الآية وغيره قد تعلم منه وإذا كان آدم هو الذى علم اللغات بالوحى لا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور فإنه إنما يلزم إذا كان الله سبحانه قد علم اللغات قوم رسول إذ لا يتصور تعليمه إياهم إلا بإرسال رسول إليهم فتتأخر اللغات عن الإرسال مع تقدمها عليه وأما على تقدير تعليمه إياها لآدم عليه السلام فلا إذ تعليمه بالوحى يستدعى تقدم الوحى على اللغات لا تقدم الإرسال إذ قد يكون هناك وحى باللغات وغيرها ولا إرسال له إلى قوم لعدمهم وبعد أن وجدوا وتعلموا اللغات منه أرسل إليهم وهذا الكلام بعينه يجرى فى غيره عليه السلام إلا أن الظاهر ما ذكره وإلى هذه النكتة أشار حيث قال: لا قوم رسول ولم يقل: لا رسول قوم كما يتبادر إليه

الوهم ويفهم من كلام غيره.

قوله: (**ورده المصنف بأنه**) أى ما ذكره من الأصوات وخلق العلم الضرورى بمثل هذه اللغات (**خلاف المعتاد**) إذ لم تجر عادته تعالى بذلك.

قوله: (**والمفروض أنه**) أى ذلك القدر الذى يحتاج إليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته (**يعرف بالاصطلاح**) ليكون الكل اصطلاحيًا بالعرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفًا على الآخر وسابقًا عليه وهو الدور والضمير فى قول المصنف: لتوقفه راجع إلى ذلك القدر وقوله على اصطلاح سابق أى على ذلك القدر تقرير لكون الدور بين الاصطلاح وذلك القدر دور تقدم فيكون مستحيلاً لا دور معية ليكون جائزًا كما فى اللبنتين المتساندتين والمراد: كون الاصطلاح موصوفًا بالسبق على ذلك القدر فكأنه قيل: لتوقفه على سبق اصطلاح وليس المراد أن ذلك القدر يحتاج إلى اصطلاح آخر سابق عليه الاصطلاح المتوقف عليه وإلا كان اللازم هو التسلسل لاحتياج ذلك الاصطلاح إلى قدر آخر يتوقف على اصطلاح آخر سابق عليه فاللازم ظاهرًا على هذا التقدير هو التسلسل لا الدور ومنهم من جعل الضمير للاصطلاح قائلاً: لو كان الكل اصطلاحيًا لتوقف كل اصطلاح على آخر سابق عليه والمآل الدور ضرورة تناهى الاصطلاحات والجواب: منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح إذ ربما يخطر لواحد ويعرّف غيره بالترديد والقرائن كالأطفال وبعد ذلك يتوافقون على المواضعات فإن قيل لو كان الكل توقيفيًا لزم الدور أيضًا لاحتياجه إلى سبق معرفة القدر الذى يتأتى به وهى أيضًا بالتوقيف فالجواب: أن التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحى.

الهروى

قوله: (**بل من حيث إن البعض لله تعالى جزمًا**) إذا فسر التوزيع بما ذكر فمعنى الجزم بالتوزيع المستفاد من قول الشارح: ثم إما أن يجزم بأحد الثلاثة أنه يجزم بأن البعض لله تعالى وبأن البعض الآخر على الاحتمال والقائل بالتوقف لا جزم له بشىء أصلاً من الأمور الثلاثة على الوجه الذى ذكره.

قوله: (**بحيث يحصل له أولهم**) يعنى: أن الدلالة لا تقصر بحكم العقل فى الأقسام الثلاثة التى هى الوضعية والعقلية والطبيعية فيجوز أن يخلق الله تعالى

جميع الألفاظ مقرونًا بكيفية يحصل للعبد بعد سماع تلك الألفاظ العلم بأنها موضوعة بإزاء تلك المعانى وهذا العلم يحصل من تلك الألفاظ بأن تدل على أن الألفاظ موضوعة بإزاء المعانى بنوع من الدلالة، وإنما قال فى القسم الآخر: وإن واضعًا قد وضعها لتلك ولم يقل العلم بأنها موضوعة بإزاء تلك المعانى من غير اعتبار ذلك الواضع لأن العبد العالم بالوضع فى الأقسام السابقة قد استفاد ذلك العلم من الخارج وفى القسم الآخر من عند نفسه ولا يحصل ذلك العلم من الغير بحسب الظاهر فلا يبعد توهم كون ذلك واضعًا فناسب فى هذا القسم اعتبار كون ذلك العبد عالمًا بأن واضعًا قد وضعها.

قوله: (إضافة العام إلى الخاص) لأن المسمى[1] على غير هؤلاء من المسميات الاصطلاحية العلمية الواقعة فيهما أوضاع طارئة.

قوله: (ولولا أن التعليم) أى على أن تجعل الإضافة من إضافة العام إلى الخاص لولا أن يعلم آدم عليه السلام الأسماء فى قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ﴾ [البقرة: ٣١]، لما صح إلزام الملائكة ولو ارتكب التكلف فى الإضافة لصح الإلزام باعتبار تعليم الحقائق وهو أقوى من تعليم الأسماء والألفاظ الدالة عليها.

قوله: (وإلى هذه النكتة) أى أن هذا الكلام بعينه يجرى فى غيره عليه السلام الشارحين[2] بجعل النفى متوجهًا إلى قوم رسول لا إلى رسول قوم مع صحة هذا أيضًا والتبادر فيه فكأنه قال: لا يتعلق النفى بالرسول كما لا يتعلق بآدم، والتفصيل أن لزوم الدور مبنى على أن التعليم يقع بالنسبة إلى الرسول من حيث هو رسول أو بالنسبة إلى قوم رسول من حيث هو كذلك وهو تعليم للقوم بالواسطة واندفاعه يكون باعتبار تعلق التعليم بالشخص الذى يوصف بالرسالة فى وقت ما، والمتبادر إلى الوهم من القول بالتوقيف أن التعليم يكون للرسول فالمناسب فى الجواب أن يقال التعليم لآدم لا للرسول فلا تفاوت فى دفع الدور بين أن يقال: إن التعليم لآدم لا للرسول وبين أن يقال: إن التعليم لآدم لا لقوم رسول إذ الظاهر هو الأول وإذا عدل عن ذلك وجعل النفى متوجهًا إلى القوم

(١) قوله: لأن المسمى. . . إلخ. كذا فى الأصل وحرر العبارة. كتبه مصحح طبعة بولاق.

(٢) قوله: الشارحين. . . إلخ. كذا فى الأصل وهى عبارة لا تخلو من السقط والخلل وكم فى هذه النسخة من أمثالها وتبرأ إلى الله من تحريفها واختلالها. كتبه مصحح طبعة بولاق.

وترك الرسول قابلاً للإثبات باعتبار عدم تعلق النفى به وقع الإشعار بأن ما ذكر فى حق آدم عليه السلام يجوز أن يذكر فى غيره بخلاف ما إذا تعلق النفى بالرسول فإنه يصير بعيدًا عن الإثبات.

قوله: **(والجواب منع توقف ذلك القدر)** هذا الكلام يدل على أن الأستاذ قد جعل الواضع جماعة لا شخصًا واحدًا واحتجاجه بهذا الاعتبار، وحاصل هذا الاحتجاج أن جنس الاصطلاح والمواضعة بين جماعة يتوقف على معرفة القدر المفروض ومعرفة هذا القدر موقوفة على ذلك الجنس ولو قال الأستاذ: إن الواضع يجوز أن يكون واحدًا من البشر لنقل تحته القول بأن البعض من اللغات حاصل بالتوقيف على كل تقدير إذ التوقيف على تقدير أن يكون الواضع شخصًا واحدًا يجب أن يتحقق بالنسبة إلى كل من هو غير ذلك الشخص إذ الكل متساوية فى الاحتياج، وعند القول بأن الواضع جماعة يتحقق الاحتياج إلى التوقيف فى زعم الأستاذ بالنظر إلى نفس الاصطلاح والمواضعة من غير نظر إلى تعريف الواضعين لغيرهم، وحاصل الجواب: أن واحدًا من الجماعة التى وقع المواضعة فيما بينها يتصور ذلك القدر بإزاء معانيها وبعد ذلك يعرف الباقين بالقرائن كما يعرفون غيرهم بعد المواضعة.

الجيزاوى

المصنف: (قال الأشعرى... إلخ) اعلم أن الخلاف إنما هو فى أسماء الأجناس وأعلامها لا فى أعلام الأشخاص فإن بعضها واضعه الله كأسمائه وبعض أسماء الأنبياء وأسماء الملائكة وبعضها بوضع البشر من غير خلاف فى ذلك كما تقدم.

التفتازانى: (لكن لم يبين كيفية دلالتها على وضع الألفاظ) يجوز أن تكون تلك الألفاظ الدالة على وضع الألفاظ لمعانيها مخلوقة بكيفية بحيث يحصل بها فهم أن الألفاظ الأخر موضوعة لمعانيها وعلى هذا فالمخلوق جنسان من الألفاظ أحدهما دال على الآخر.

التفتازانى: (لا إلهام الاحتياج على ما فى بعض الشروح) عبارة ذلك البعض وهو الأصفهانى وقد اعترضوا على هذا الدليل بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ فأعطاه من العلوم ما لأجله قدر على الوضع فيكون المراد من التعليم فعلاً

يصلح لأن يترتب عليه حصول العلم لا إيجاد العلم. اهـ.

التفتازانى: (فلو كان التعليم للمسميات... إلخ) أى بأن يراد من الأسماء فى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، المسميات لما صح الإلزام بطلبه الإنباء... إلخ. لما علمت من أن الأسماء قد أضيفت إلى المسميات، والأصل أن تكون الإضافة ليست إضافة العام للخاص وقوله: وبهذا ظهر أن هذا الجواب... إلخ. أى لأن حاصله إثبات أن المراد بالأسماء فى قوله تعالى: ﴿وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الألفاظ بدليل صحة الإلزام فى قوله: ﴿أَنْبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾ [البقرة: ٣١]... إلخ. وليس كلامًا على سند المنع أى منع أن المراد بالأسماء الألفاظ لجواز أن يراد بها الحقائق والمسميات بسند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١]، والضمير للأسماء إذ لم يتقدم غيره أى أن الجواب ليس كلامًا على ذلك السند حتى يقال: الكلام على السند لا يفيد.

التفتازانى: (وبهذا الطريق) أى طريق التبادر.

التفتازانى: (يمكن أن يدفع ما يقال... إلخ) أى فيدفع بأنه خلاف المتبادر.

التفتازانى: (لجواز أن يكون توقيف الله) هو تحريف وصوابه: أن يكون توفيق الله بتقديم الفاء على القاف.

التفتازانى: (كما فى بعض الشروح) أى كشرح الأصفهانى حيث قال: واللسان كما يجوز أن يطلق على اللغات مجازًا حتى يلزم أن يكون التوقيف آية يجوز أن يطلق على القدرة كذلك حتى يكون الإقدار آية فليس حمله على اللغات أولى من حمله على القدرة على وضع اللغات. اهـ.

التفتازانى: (فإن قيل: الآية تدل على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى... إلخ) غرضه رد الاعتراض الذى ذكره صاحب التحرير على المصنف حيث قال فى تقرير الاستدلال يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، على مذهب البهشمية من أن اللغات اصطلاحية ما نصه: أفاد نسبتها إليهم وهى بالوضع وهو تام على المطلوب وأما تقريره دورًا يعنى كما ذكره ابن الحاجب وقرره العضد هكذا دل على سبق اللغات الإرسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور إلا بالإرسال سبق الإرسال اللغات فيدور فغلط لظهور أن كون التوقيف لا يكون إلا بالإرسال إنما يوجب سبق الإرسال على التوقيف لا

اللغات بل هذا النص يفيد سبقها أى اللغات على الإرسال، فالجواب بأن آدم علمها وعلَّمها فلا دور ويمنع حصر التوقيف على الإرسال لجوازه بإلهام ثم دفعه بخلاف المعتاد ضائع، بل الجواب أنها للاختصاص ولا يستلزم وضعهم بل يثبت مع تعليم آدم بنيه إياها وتوارث الأقوام فاختص كل بلغة. اهـ. وحاصل رد ذلك الاعتراض أن الدور مبنى على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم بناء على أنها توقيفية والتوقيف لا يتصور إلا بالإرسال لأنه المعهود فى تعليم الله عباده فيتحقق الدور.

التفتازانى: **(وقد يقال: المراد أن دلالة الآية)** أى: أن مراد المصنف أن دلالة الآية. . . إلخ، وعليه درج الأصفهانى حيث قال: وأجاب المصنف عن الدور بأن قال لا نسلم لزوم الدور على تقدير كون اللغات توقيفية وإنما يلزم لو كانت اللغات سابقة على بعثة جميع الرسل وهو ممنوع لأن الآية لا تدل إلا على تقدم اللغات على بعثة الرسل وهو ممنوع لأن الآية لا تدل إلا على تقدم اللغات على بعثة الرسل الذين لهم قوم بدليل قوله تعالى: ﴿بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، فيجوز أن تتقدم بعثة آدم عليه السلام على اللغات لأنه لم يكن له قوم فيندفع الدور لأنه حينئذ يجوز أن يعلمه الله اللغات بالوحى ثم علم آدم غيره فتكون اللغات متأخرة عن بعثة آدم عليه السلام وبعثة الرسل الذين لهم قوم متأخرة عن اللغات فلا يلزم الدور وقوله والأول أوفق بالشارح أى الوجه الأول الذى هو أن توقيف الرسل يكفى فيه الوحى والإعلام من الله تعالى فيتحقق قبل الإرسال وإنما الذى يتوقف على الإرسال هو توقيف قوم الرسل أوفق بالشارح حيث قال: لا قوم رسول ولم يقل لا رسول غير آدم وقوله: والثانى بالمتن أى الثانى الذى هو أن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هى فى حق الرسول الذى له قوم. . . إلخ. أوفق بالمتن حيث قال: إذا كان آدم علمها ولم يقل: إذا كانت الرسل علمتها.

قوله: (أو داعيًا) تحريف وصوابه: أو عبادًا.

قوله: (وأما بخلق أصوات وحروف... إلخ) فالمخلوق جنسان من الألفاظ أحدهما دال على أن الآخر موضوع.

قوله: (وإن واضعًا قد وضعها) زاد ذلك هنا لئلا يتوهم أن الذى خلق فيه العلم الضرورى واضع لأنه لم يكتسب العلم بأن الألفاظ لمعانيها من خارج كما فى

القسمين قبله فدفع هذا الوهم بقوله وإن واضعًا وضعه أى فيكون من جملة المخلوق فى روعه ذلك.

قوله: (وقد يؤيد بأن مباحث الألفاظ... إلخ) أى فاندفع ما ذكره الكرمانى عن أستاذه القاضى عضد الدين فى درسه أن المسألة علمية فلا فائدة فى ظاهرية قول الأشعرى كما ذكره ابن الحاجب إذ الظنون لا تفيد فى العلميات.

قوله: (على ما فى النسخة الأخيرة) أى نسخة: وإذ لا كثير اختلاف وقوله وعلى النسخة المشهورة هى نسخة: إذ لا كثير اختلاف بدون عاطف وقوله يحتمل الوجهين أى أنه دليل مستقل على أن المراد بها اللغات أو دليل على الاتفاق على أن المراد بها اللغات.

قوله: (وقد يقال الأول أظهر) فيه رد على السعد حيث قال: بل لا يبعد أن تكون الثانية أولى لكونها أدل.

قوله: (ويفهم من كلام غيره) قد عرفته فيما كتب على التفتازانى وكتب الهروى على قول السيد وإلى هذه النكتة أشار حيث قال: لا قوم رسول ولم يقل: لا رسول قوم ما حاصله أن الدور مبنى على أن التعليم للرسول من حيث هو رسول أو لقوم الرسول من حيث هو كذلك واندفاعه من حيث إن التعليم للشخص الذى يوصف بالرسالة فى وقت ما ولا تفاوت فى الجواب عن الدور بين أن يقال: التعليم لآدم لا للرسول، وأن يقال: التعليم لآدم لا قوم رسول والمتبادر إلى الوهم من التوقيف أن يكون للرسول فالمناسب فى الجواب أن يقال: التعليم لآدم لا للرسول ولكن عدل عن هذا الظاهر إلى قوله: لا قوم رسول للإشعار بأن ما ذكر فى حق آدم عليه السلام يجوز أن يذكر فى غيره بخلاف ما إذا قال: التعليم لآدم لا للرسول. اهـ. المقصود منه.

قوله: (إذ لم تجر عادته بذلك) أى بل جرت عادته فى تعليمنا أن يكون بخطابه لنا.

قال: (الرابع: طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد والآحاد فى غيره).

أقول: قد فرغ من حد اللغات وأقسامها وابتداء وضعها فشرع يبين طريق معرفتها وهو النقل لأن وضع لفظ معين لمعنًى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها والنقل سنعلم أنه متواتر يفيد القطع وآحاد تفيد الظن واللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه قطعًا وقسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر وفى غيره الآحاد وفى عبارته إشارة إلى دفع ما شكك به بعضهم فقال أكثر الألفاظ دورانًا على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف أسريانى هو أم عربى مشتق ومم أو موضوع ولم فما ظنك بغيره وأيضًا الرواة معدودة كالخليل والأصمعى ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وأيضًا فإنهم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه الدفع أن القدح فى القسم الأول سفسطة لا يستحق الجواب والثانى يكفى فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه.

واعلم أن النقل قد يحتاج فى إفادته العلم بالوضع إلى ضميمة عقلية كما يروى أن الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وأنه لإخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم أنه للعموم وهذا لا يخرج من القسمين إذ لا يراد بالنقل أن يكون النقل مستقلاً بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه إذ صدق المخبر لا بد منه وأنه عقلى.

التفتازانى

قوله: (أو موضوع) أى ابتداء من غير أن يؤخذ من أصل فلهذا جعل قسيمًا للمشتق وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا فى أنه من أله أو من وله، وعلى تقدير الوضع فى أنه موضوع للذات أو لبعض المعانى وللمفهوم الكلى أو الشخصى.

قوله: (لا يقدح فيه) لأن الاحتمالات المرجوحة إنما تنافى القطع دون الظن.

قوله: (واعلم أن النقل) يعنى أنه وإن حصر طريق معرفة المخبر وذلك بالعقل[1] ولا تصريحه بأن هذا موضوع لذلك؛ بل قد يكون بأن يثبت بالنقل ما إذا انضمت

---

(١) قوله: وذلك بالعقل. كذا فى الأصل ولعل هنا سقطًا وحق العبارة وذلك لا يكون بالعقل... إلخ. وحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

إليها مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع، كما ثبت أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء ومعلوم عقلاً أن الاستثناء لإخراج الأمر الذى لو لم يكن الاستثناء لزم دخوله فى المستثنى منه فيعلم منه أن الجمع المعرف يجب أن يكون متناولاً له ولغيره وهو معنى العموم، فقوله وإنه لإخراج بالكسر والواو للحال والأظهر أنه بالفتح عطفًا على أن الجمع فإن كون صيغ الاستثناء للإخراج ثبت بالنقل لا العقل والضميمة العقلية هى أن كل ما يدخله الاستثناء يجب أن يعم المستثنى منه.

الجرجانى

قوله: (والعقل لا يستقلّ بها) أى بالممكنات من حيث هى ممكنات فإن العقل إذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد فى وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس إلى ذاته فلا بد من انضمام أمر آخر إليه ليجزم بأحد طرفيه ولا يتصور فى وضع الألفاظ إلا النقل.

قوله: (وفى عبارته) أى عبارة المصنف حيث قال: فيما لا يقبل التشكيك ولم يقل: فيما هو مقطوع به **(إشارة إلى دفع ما شكك به بعضهم)** كالإمام الرازى رحمه الله.

قوله: (مشتق) أى على تقدير كونه عربيًا ومن أى شىء اشتق أو موضوع ابتداء من غير اشتقاق ولأى شىء وضع لذاته تعالى من حيث هو أو باعتبار كونه معبودًا أو كونه قادرًا على الاختراع أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تتحير العقول عن إدراكه فلا يتحصل القطع بمسمى أكثر الألفاظ دورانًا فما ظنك بغيره.

قوله: (سفسطة لا يستحق الجواب) لكونه قدحًا وتشكيكًا فى الضروريات.

قوله: (لا يقدح فيه) أى فى الظن الذى هو المطلوب إنما يقدح فى القطع ونحن لا ندعيه.

قوله: (كما يروى أن الجمع المحلى باللام) أى التى للجنس **(يدخله الاستثناء)** لأى فرد أو أفراد تراد وأن الاستثناء لإخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين أن الجمع المحلى يجوز أن يخرج منه أىّ فرد أو أفراد تراد وبضميمة حكم العقل بأنه لو لم يكن عامًا متناولاً لجميع الأفراد لم يجر فيه ذلك يعلم أنه للعموم وهذا القسم المعلوم بضميمة عقلية لا يخرج من القسمين التواترى والآحادى بل يندرج فيهما إذ لا يراد بالنقل أن يكون النقل مستقلاً

بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك إذ صدق المخبر لا بد منه فى حصول العلم بالنقل وأنه عقلى لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور أو التسلسل بل يراد أن يكون للنقل فيه مدخل وما نحن بصدده كذلك.

الهروى

قوله: (أى بالممكنات من حيث هى ممكنات) يريد أن ما ذكره الشارح يحتاج إلى تأويل وتقدير؛ لأنه إن أراد بقوله: العقل لا يستقل بالممكنات، أنه لا يستقل بجميع الممكنات فهو لا يفيد شيئًا إذ نفى الإيجاب الكلى لا ينافى الإيجاب الجزئى فعدم الاستقلال فى الجميع لا يستلزم عدم الاستقلال فى البعض فلا يلزم أن يكون طريق معرفتها النقل، وإن أراد السلب الكلى أى العقل لا يستقل بشىء من الممكنات فالدليل مستلزم للمطلوب على تقدير صحته واعتبار استقلال العقل أعم من أن يكون يفيد بنفسه أو بانضمام شىء من المقدمات التى فيها مقدمة نقلية.

قوله: (أى على تقدير كونه عربيًا) وجه الاختصاص يحتمل أن يكون عدم جريان الاشتقاق فى اللفظ الذى هو سريانى، ويحتمل أن يكون الخلاف على تقدير كونه عربيًا وقوله: أو موضوع ابتداء من غير اشتقاق لتصحيح المقابلة التى وقعت بين كونه مشتقًا وبين كونه موضوعًا.

الجيزاوى

المصنف: (كاللغات العربية) أى غير ما تعرفه الناس عمومًا.

التفتازانى: (وبهذا يظهر... إلخ) أى بكون معرفة القدر المحتاج إليه تمكن بالترديد والقرائن فلا يتوقف القدر المحتاج فى تعليم الاصطلاح على الاصطلاح يظهر أن معرفة الاصطلاح لا تتوقف على معرفة القدر المذكور بل الكل يمكن معرفته بالقرائن والإشارات.

التفتازانى: (من أله) بفتح اللام بمعنى عبد، فأصل الله إلاه كفعال بمعنى مألوه أى معبود.

التفتازانى: (أو من وله) بكسر اللام من الوله وهو التحير لتحير المخلوقين فى عظمته وجلاله وباقى نعوته فى القاموس أله إلاهة وألوهة وألوهية عبد عبادة ومنه لفظ الجلالة واختلف فيه على عشرين قولاً ذكرتها فى المباسيط وأصحها أنه علم غير مشتق وأصله إلاه كفعال بمعنى مألوه وكل ما اتخذ معبودًا إله عند متخذه ثم

قال: وأله كفرح تحير. اهـ.

التفتازاني: (أو لبعض المعاني) فقيل: إنه بمعنى القادر على الخلق وقيل من لا يصح التكليف إلا منه.

التفتازاني: (وللمفهوم الكلى أو الشخص) المفهوم الكلى هو المعبود مطلقًا والشخص المراد به المعبود بحق فالمراد بالشخص الشخص الإضافى.

التفتازاني: (يعنى أنه وإن حصر طريق معرفة المخبر وذلك بالعقل ولا تصريحه بأن هذا موضوع لذاك... إلخ) هو تحريف ولعل الأصل هكذا يعنى أنه وإن حصر طريق معرفة اللغة فى النقل فليس مراده أنه لا دخل للعقل أصلاً ولا تصريح الواضع بأن هذا موضوع لذاك بل قد يكون بأن يثبت بالنقل... إلخ. ففى هذا لم يتمحض النقل بل احتاج إلى ضميمة عقلية ولم يصرح من الواضع بأن الجمع المحلى باللام للعموم بل فهم من كلامهم بضميمة المقدمة التى أدركها العقل من كلامهم قال صاحب التحرير: وليس المراد نقل قول الواضع كذا لكذا بل المراد توارث فهم كذا من كذا فإن زاد فذاك. اهـ. يعنى: أن توارث فهم كذا من كذا علامة واضحة على أن العلاقة بينهما وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى وهذا كافٍ فى النقل فإن زاد عن ذلك بأن يقول اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى فبها ونعمت لما فيه من زيادة الوضوح بالنص الصريح.

قال: (الأحكام لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله تعالى ويطلق لثلاثة أمور إضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما أمرنا بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الأخيرين، وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة: الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها، فالقدماء من غير صفة، وقوم بصفة، وقوم بصفة فى القبيح، والجبائية بوجوه واعتبارات، لنا لو كان ذاتيًا لما اختلف وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبى والقتل والضرب وغيرهما، وأيضًا لو كان ذاتيًا لاجتمع نقيضان فى صدق من قال لأكذبن غدًا وكذبه).

أقول: قد استوفى مبادئ هذا العلم من اللغات وها هى مبادئه من الأحكام والكلام فى الحاكم ونفس الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه.

أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعنى به أن العقل لا حكم له فى شىء أصلاً بل إنه لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله تعالى، وأن الحسن والقبح إنما يطلق لثلاثة أمور إضافية لا ذاتية:

الأول: لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيًا لاختلافه باختلاف الأغراض.

الثانى: ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له وليس ذاتيًا إذ يختلف بالأحوال والأزمان.

الثالث: ما لا حرج فى فعله وما فيه حرج وليس ذاتيًا لما ذكرناه آنفًا.

والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثانى ليس حسنًا ولا قبيحًا وفعل الله تعالى بالاعتبار الأول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الأخيرين حسن أما بالثالث فمطلقًا وأما بالثانى فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده. وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة: الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر ومنها ما هو نظرى كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كالعبادات فإن حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين.

ثم اختلفوا فقال القدماء: يحصل الحسن والقبح للفعل من غير صفة توجبه بل بذاته، وقال قوم: يحصل بصفة توجبه فيهما، وقال قوم: يحصل بصفة توجبه فى القبيح فقط والحسن يكفى فيه عدم موجب القبح، وقال الجبائية: يحصل بصفة

توجبه فيهما لكنها ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتأديب أو للتعذيب، لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيًا لما اختلف بأن يكون فعل واحد حسنًا تارة وقبيحًا أخرى واللازم باطل أما الملازمة فلأنه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتى للشىء عنه وأنه محال وأما بطلان اللازم فلأن الكذب قبيح وقد يحسن فإنه يجب إذا كان فيه عصمة نبى من ظالم أو إنقاذ برىء ممن يقصد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من الأفعال مما يجب تارة ويحرم أخرى، ولنا أيضًا: لو كان ذاتيًا لاجتمع النقيضان واللازم باطل، بيان الملازمة أنه إذا قال: لأكذبن غدًا فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وأيًا ما كان يجتمع النقيضان أما الصدق فلأنه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب فى آخر فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان وأنهما متناقضان وأما الكذب فلأنه عبارة عن انتفاء متعلقه فهو ترك الكذب ويلزم المحال بعينه.

التفتازانى

قوله: (مبادئه من الأحكام) قد سبق أن الآمدى صرح بأن هذه من المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية؛ لكن لاستبعاد استمداد الأصول من الفروع وعدم بيان هذه المباحث المتعلقة بالحاكم والحكم والمحكوم فيه أعنى فعل المكلف والمحكوم عليه أعنى المكلف فى شىء من كتب الفقه لم يصرح الشارح بذلك.

قوله: (وإن الحسن والقبح) ابتداء كلام لتحرير محل النزاع، وفيه إشارة إلى أن ضمير يطلق للحسن والقبح المدلول عليهما بالحسن والقبيح ليصح التفسير بموافقة الغرض ولا حاجة إلى ما ذكره العلامة من أن اللام ليست صلة للإطلاق بل تعليل أى يطلق الحسن والقبيح على الشىء لأجل موافقته الغرض ومخالفته ولا يخفى أن المناقشة باقية فى قوله ولما أمرنا. . . إلخ، للقطع بأنه تفسير للحسن والقبيح لا الحسن والقبح والمراد أن اتصاف الأفعال بالحسن والقبح فى العرف والاصطلاح يكون بأحد هذه المعانى وأما بحسب اللغة فأعم كحسن الصورة والسيرة وقبحهما وصرح فى كل من المعانى الثلاثة بأنه ليس ذاتيًا تنبيهًا على فساد مذهب المخالف، ثم إنه لم يبين أن أى هذه المعانى محل النزاع والظاهر أنه المعنيان الأخيران كما ذكره بعض الشارحين وإنما اقتصر فى المواقف على الثانى لأنه لم يذكر التفسير الثالث ولأن معنى الحرج استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستويا، فإن قيل: كيف

يتصور النزاع فى أن ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له يكون بحسب الشرع؟ قلنا: بمعنى أنا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع فى أن هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء أو الذم فى نظر الشرع.

واعلم أن الحسن بالتفسير الثانى هو الواجب والمندوب، وأن القبيح هو الحرام، وأما المباح فليس بحسن ولا قبيح وكذا المكروه، وفعل غير المكلف من الصبيان والمجانين والبهائم إذ لا أمر بالثناء أو بالذم لفاعله، وأما بالتفسير الثالث فالمباح وفعل غير المكلف حسن كالواجب والمندوب إذ لا حرج فى الفعل، والقبيح هو الحرام لا غير كما فى الثانى، وأما المكروه فلا حرج فى فعله فينبغى أن يكون حسنًا اللهم إلا أن يقال عدم لحوق المدح الذى فى الترك حرج فى الفعل وأما فعل الله فحسن بالتفسير الثالث ورد الشرع أو لم يرد إذ لا حرج فيه، وكذا بالتفسير الثانى إذ قد أمر الشارع بالثناء على فاعله لكى يعد ورود الشرع لا قبله إذ لا أمر حينئذٍ اللهم إلا أن يقال الأمر قديم ورد أو لم يرد ثم فعله الذى صدر عنه قبل ورود الشرع وبعده سواء فى هذا المعنى وهو أنه حسن بالتفسير الثالث مطلقًا وبالثانى بعد ورود الشرع لا قبله.

قوله: (ثم اختلفوا) ضمير توجبه للحسن أو القبح إلا فى قوله توجبه فى القبيح فقط فإنه للقبح فقط وكذا المستتر فى يحصل وضمير فيهما للحسن والقبيح والظرف حال أو متعلق بـ «قال» أو بـ «يحصل» وضمير بذاته للفعل ومعنى كونه بذاته أنه لا مدخل للصفة أصلاً ومعنى كونه بصفة أن لها مدخلاً للقطع بأنها لا تستقل بدون الذات ومعنى اتفاق المعتزلة على أن الأفعال تحسن وتقبح لذواتها أعم من أن يكون باستقلال الذات أو بواسطة الصفات أو الوجوه والاعتبارات ومعنى قوله وكان ذاتيًا لو كان لذات الفعل أو لصفة لازمة.

قوله: (والحسن يكفى فيه) إشارة إلى أن وجه التفرقة هو أن الأصل فى الفعل هو الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يطرأ ما يوجبه فيندفع ما ذكره الشارح العلامة من أنى لم أظفر بسبب فى هذا التخصيص فكأنه مبنى على ما ذهب إليه المعتزلة من تساوى الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى لتساوى الأفعال فى الذوات.

قوله: (كلطم اليتيم) فإن كونه للتأديب صفة تحسنه وكونه للتعذيب تقبحه.

قوله: (**فإنه يجب إذا كان فيه عصمة نبى**) بأن يتعين كونه طريقًا إليها بحيث لا تحصل عصمته بغيره من المعاريض ولا خفاء فى أن الواجب حسن، والتقدير أن كل ما هو حسن أو قبيح فحسنه أو قبحه ذاتى يمتنع زواله وبهذا يندفع ما يقال: أنه لا يتعين لذلك ولو سلم فالحسن لازمه أعنى تخليص النبى لا هو ولو سلم فالتخلف لمانع لا يقدح فى الاقتضاء.

قوله: (**فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب**) قرر الآمدى وغيره لزوم اجتماع النقيضين أعنى الحسن واللاحسن فى الكلام الغدى بناء على أن صدقه مستلزم لكذب الكلام اليومى، وكذبه صدقه وفيه نظر لأنه إن أريد لأكذبن غدًا فى الجملة فلا يصدق على شىء من الكلام الغدىّ أن صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام، وإنما الخفاء فى أنه هل يصدق ذلك على المجموع على تقدير صدقها وإن أريد لأكذبن غدًا فى كل خبر أتكلم به فظاهر أن كذب شىء لا يستلزم صدقه وإنما الكلام فى المجموعى فلذا عدل الشارح المحقق إلى تقرير اجتماع النقيضين فى الكلام اليومى ليتم سواء حمل على الإطلاق أو العموم وسواء سكت فى الغد عن الكلام أو تكلم بما يكون كله صادقًا أو كاذبًا أو بعضه صادقًا وبعضه كاذبًا بيانه أن قوله لأكذبن غدًا إن طابق الواقع كان حسنًا لصدقه وقبيحًا لاستلزامه وقوع متعلقه الذى هو صدور الكذب عنه فى الغد وإن لم يطابق الواقع كان قبيحًا لكذبه وحسنًا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذى هو الكذب القبيح ولا شك أن انتفاء القبيح وتركه حسن والتقدير أن ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وأن كل حسن أو قبح فذاتى فيلزم فى الكلام اليومى اجتماع صفتى الحسن والقبح الذاتيين وهما متناقضان ضرورة أن القبيح لا حسن والأنسب أن يورد البيان فى الإخبار الذى هو من أفعال المكلف على ما تشعر به عبارة المتن حيث قال فى صدق من قال لأكذبن غدًا وكذبه.

الجرجانى

قوله: (**أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل**) اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم إلى: واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال فى ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذمّ عند العقل،

وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن تتفاوت مراتبه فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو للندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة وهذه الأمور أعنى الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصله قبله أيضًا لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضًا ولذلك قالوا: بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا ووصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة إياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان لا بسبب الأمر والنهى بل هما كاشفان عنهما وإذا قاسوا الأفعال إلى المكلفين زادوا فى تعريف القبح استحقاق العقاب آجلاً وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما من تعريف الحسن، وذهبت الأشاعرة إلى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها منهيًا عنها شرعًا، والحسن بخلافه وليس لها فى نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية فى الأمر والنهى لانقلب الحسن قبيحًا وبالعكس ولما كانت هذه الأحكام الخمسة ثابتة للأفعال من الشرع والعقل يحكم بذلك إجمالاً وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة أو بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة قالوا: الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف، وأما على مذهب الأشاعرة: فلا ثبوت لها إلا من الشرع ولا حكم للعقل بها أصلاً فالحاكم عندهم هو الشرع فظهر أن مدار الكلام على أن للأفعال حسنًا وقبحًا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك أوّلاً فلهذا قال: أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعنى به أن العقل لا حكم له فى شىء أصلاً إذ أحكامه فى الأشياء أكثر من أن تحصى بل نعنى به أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح لذاته فيما تعلق به حكم الله تعالى من أفعال المكلفين ونعنى أن الحسن والقبح إنما يطلق لثلاثة أمور إضافية تتغير بحسب الإضافات لا ذاتية للأفعال لا تتغير بحسب الأحوال ويوصف بها الأفعال على ما ذكر من التفصيل والعقل يحكم بها ولا تطلق على ذلك المعنى ولا يتصف بها الفعل ولا يحكم به العقل فليس النزاع فى اتصاف الأفعال بالحسن والقبح على

التفسيرات الثلاث كما سيصرح به الشارح رحمه الله فيما بعد بل بما أوضحناه سابقًا وتوهم بعضهم أنهما بالتفسير الأول عقليان اتفاقًا إنما النزاع فيهما بالتفسيرين الأخيرين.

قوله: (الثالث ما لا حرج فى فعله) أى شرعًا **(وما فيه حرج وليس ذاتيًا)** للفعل **(لما ذكرناه آنفًا)** من الاختلاف بالأحوال والأزمان.

قوله: (بهذا التفسير) أى الثالث إذ لا حرج شرعًا فى المباح وفعل غير المكلف وليس شىء منهما حسنًا ولا قبيحًا بالتفسير الثانى إذ لم نؤمر بالثناء على فاعله ولا بذمه وفعل الله سبحانه بالاعتبار الأول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض كما تحقق فى علم الكلام وبالاعتبارين الأخيرين حسن أما بالاعتبار الثالث فحسن مطلقًا أى قبل ورود الشرع وبعده وأما بالاعتبار الثانى فبعده لا قبله إذ لا أمر من الشارع بالثناء إلا بعده سواء فى الحسن بهذا الاعتبار بعد ورود الشرع فعله تعالى قبل الشرع وفعله تعالى بعده إذ قد أمرنا بالثناء على الفاعل فيهما وأما فعل العبد قبل ورود الشرع فيوصف بالحسن والقبح بالاعتبار الأول وبالحسن فقط بالاعتبار الثالث ولا يوصف بشىء منهما بالاعتبار الثانى وفعله بعد وروده ينقسم إلى حسن وقبيح بالاعتبارات الثلاث وفى الأحكام أن ما كان من أفعال العباد قبل ورود الشرع فحسنه وقبحه بالاعتبار الأول والثالث وفيه إشعار بثبوت الحرج قبل الشرع وهو منظور فيه فإن قلت قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان فلا يصح الحصر المستفاد من قوله: إنما يطلق لثلاثة أمور قلت: ذلك فى الصفات والكلام فى الأفعال لا يقال ما ذكرته من أن القبح عند الأشاعرة هو كونه منهيًا عنه والحسن بخلافه معنًى رابع لأنا نقول بل هو راجع إلى التفسير الثالث وإن فسرنا الحسن بكونه مأمورًا به كان راجعًا إلى الثانى.

قوله: (الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها) أى لا لسبب أمر مباين من شرع أو غيره فإن المستند إلى الصفات مستند إلى الذات فيتناول التفاصيل المذكورة من أن القدماء ذهبوا إلى أن الحسن أو القبح يحصل للفعل بذاته لا بصفة توجبه وأن قومًا قالوا يحصل الحسن أو القبح بصفة حقيقية لازمة توجبه فى الحسن والقبيح وأن قومًا اعتبروها فى القبيح فقط وأن الجبائية ذهبوا إلى أن الصفة الموجبة للحسن أو القبح ليست حقيقية بل هى وجوه واعتبارات مختلفة.

قوله: (لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيًا) أى مستندًا إلى ذات الفعل أو صفة لازمة لها فإن البرهان ينتهض على القبيلين معًا كما سيشير إليه الشارح.

قوله: (مما يجب تارة ويحرم أخرى) فإن قتل المشرك وضرب الزانى واجبان ومحرمان بالقياس إلى من هو خالٍ عن موجباتهما.

قوله: (وهو الكذب فى آخر) أى فى خبر آخر.

قوله: (فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان) أما حسنه فلصدقه وأما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح ومستلزم القبيح قبيح وأنهما متناقضان لأن الحسن عدم القبح على تفسيرهم المذكور ومستلزم لعدم القبح على التفسير الآخر.

قوله: (ويلزم المحال بعينه) لأن قوله لأكذبن غدًا على هذا التقدير قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدًا وهو حسن والمفضى إلى الحسن حسن والشارحون قد اعتبروا الصدق والكذب بالقياس إلى الغد فقالوا: لو كذب فيه كان قبيحًا لكذبه وحسنًا لاستلزامه صدق قوله: لأكذبن غدًا ولو صدق فيه كان حسنًا لصدقه وقبيحًا لاستلزامه كذب ما قاله أمس وهذا أيضًا جيد لكن المذكور فى الكتاب أوفق للمتن.

الهروى

قوله: (أو استحق تاركه المدح فقط) أى لا يستحق فاعله الذم لما كان الإنسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشأنه والاهتمام بحاله والتوسعة فى أحواله وعدم التضييق عليه عدّ قسم واحد من أفعاله قبيحًا والأقسام الأربعة الباقية حسنًا ويمدح على فعل المندوب ولا يذم على فعل المكروه، ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار التنزل من الوجوب والحرمة فى مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المندوب ويذم على المكروه كما يمدح على المندوب.

قوله: (زادوا فى تعريف القبح) فالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل عاجلاً والعقاب آجلاً والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله شيئًا من ذلك.

قوله: (فيحكم بها على مذهب المعتزلة) توضيحه: أنه قد تقرر أن القبح عبارة عن كون الفعل منهيًا عنه شرعًا والحسن بخلافه فيثبت أنه لو لم يكن الشرع ثبت

الحسن والقبح لكن لما حصل تلك الأحكام من الشرع ثم توجه العقل إلى دقائق وأسرار فى الأفعال مناسبة لتلك الأحكام وحكم بها إجمالاً وقد يطلع على تفاصيلها حكم بتلك الأحكام على مذهب المعتزلة بمعنى: أن العقل يحكم بها أى بالأحكام الباقية من الشرع، على مذهب المعتزلة أى على أن فى ذوات الأفعال أشياء تقتضى تلك الأحكام وتناسبها والشرع يقع على طبقها.

قوله: (فلهذا قال: أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل) أى ولأجل أن للأفعال حسنًا وقبحًا بالمعنى الذى ذكر فى صدر الكلام والعقل يحكم بالحسن والقبح أوّلاً أى قبل الشرع قال الشارح: أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولم يقل: أما الحاكم فهو الشرع.

قوله: (فيما تعلق به حكم الله تعالى من أفعال المكلفين) يعنى أن الظاهر فى عبارة الشارح أن يقال: لا نعنى به أن العقل لا حكم له فى شىء أصلاً بل إنه لا يحكم فى أفعال المكلفين بأن الفعل حسن أو قبيح لذاته فذكر حكم الله تعالى مقام متعلقه كما يقال: زيد لا يحكم فى حكم عمرو أى لا يحكم فى متعلق حكمه، والنكتة فى اختيار تلك العبارة هى الإشعار بتقدم حكم الله تعالى على حكم العقل والحكم فى الشىء متأخر عن ذلك الشىء.

قوله: (ويوصف بها الأفعال على ما ذكر من التفصيل) متعلق بقوله لثلاثة أمور إضافية تتغير بحسب الإضافات والتفصيل المذكور هو فى قول الشارح والمباح وفعل غير المكلف. . . إلخ. ومن ذكر هذا القول ظهر أنه ليس النزاع فى اتصاف الأفعال بالحسن والقبح على التفسيرات الثلاث، وقوله: ولا يطلق على ذلك المعنى متعلق بقوله: إنما يطلق أى الحصر المستفاد من قوله: إنما يطلق بالإضافة إلى الإطلاق على المعنى الذى ذكر فى الحاشية.

قوله: (وفعل الله تعالى بالاعتبار الأوّل) أى بالمعنى الأوّل للحسن والقبح وإنما أورد لفظ التفسير فى الثانى والثالث ولفظ الاعتبار فى الأوّل لأن المذكور فى الأوّل مبدأ التعين[1] على وجه يؤخذ منه تفسير وفى الثانى والثالث نفس التفسير، وإنما لم يذكر فى الأوّل ما هو تفسير للحسن والقبح كما ذكره فى الثانى والثالث لأن الأوّل لا يسند إلى الشرع بخلاف الثانى والثالث ولا يتصف فعل الله تعالى

(١) مبدأ التعين كذا فى الأصل السقيم ولعل فى الكلام تحريفًا فتأمل. كتبه مصحح طبعة بولاق.

بالحسن باعتباره ويتصف باعتبار الثانى والثالث فاستحق لذلك إيراد لفظه فى مقام التفسير لسنده[١] عند التفسير.

واعلم أن الشارح قد نبه بذكر اللام فى قوله: الأوّل لموافقة الغرض مع أن الظاهر أن يترك ويقال الأوّل موافقة على أن ما ذكر من الأوّل والثانى والثالث ليس تفصيلاً للثلاثة المذكورة وبذكر التفسير للحسن والقبح فى الثانى والثالث على أن الأوّل والثالث تفصيل للمعانى الثلاثة المذكورة للحسن والقبح ضمنًا فإن البيان[٢] فى الحسن والقبح يظهر منه البيان فى الحسن والقبح فقول الشارح الأوّل: لموافقة الغرض، معناه: أن المعنى الأوّل للحسن والقبح يتحقق بموافقة الغرض إذ مبدأ المحمول علة لتحقق المحمول.

قوله: (والكلام فى الأفعال) فإن قلت: لا فرق بين موافقة الفعل الغرض ومخالفته له وبين كمال الفعل ونقصانه من التعلق بالأفعال قلت: يجب الجواب على أحد الوجهين؛ الأوّل أن ذلك المعنى فى الصفات إذ الحال أن الصفات أعم من الأفعال والكلام فى الحسن والقبح الجارى فى الأفعال خاصة، الثانى أن ذلك المعنى مقيد بكونه فى الصفات أى الحسن هو كمال فى الصفة وهى فى مقابلة الفعل.

قوله: (فى الحسن والقبيح) متعلق بقوله: قالوا ليلائم فيما بعد وأن قومًا اعتبروها فى القبيح فقط ولا فائدة فى جعله متعلقًا بقوله: توجبه لأن بيان الحسن[٣] والقبح ما يوجبه مستغنًى عن ذلك ولذا لم يذكر هذا القيد فى قوله: من غير صفة توجبه، والحاصل أن القائلين بالصفة الحقيقية اللازمة الموجبة فريقان قالوا فى الحسن والقبح فقط وإنما قيد الصفة الموجبة بكونها حقيقية لازمة لأن الجبائية أيضًا قالوا بالصفة الموجبة والغرض من قول الشارح لكنها ليست حقيقية

(١) كذا فى الأصل من غير نقط وليحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

(٢) قوله: فإن البيان... إلخ. هكذا فى الأصل وفى العبارة خلل فحررها. اهـ. كتبه مصحح طبعة بولاق.

(٣) قوله: لأن بيان الحسن... إلخ. تأمل هذه القولة إلى آخرها تجد فيها مواضع غير مستقيمة التركيب والمعنى ومواضع سقط منها ما يتم به المعنى وكم فى هذه النسخة من أمثالها ولا حول ولا قوة إلا بالله. كتبه مصحح طبعة بولاق.

بل وجوه واعتبارات مختلفة بيان وجه المخالفة بين الجبائية والقوم السابق. وقد ذكر فى هذا البيان شيئين اعتبارات قوله واختلافها محصل للمقابل حقيقية لازمة غير مختلفة.

قوله: (أى مستنداً إلى ذات الفعل أو صفة لازمة لها) يعنى أن هذا البرهان لا ينتهض على الجبائية لأن الاختلاف فى الحسن والقبح بأن يكون فعل واحد حسنًا تارة وقبيحًا أخرى جائز عندهم فإنهم قالوا بجواز اختلاف الموجب لهما.

قوله: (فلاستلزامه الكذب القبيح) أى استلزام هذا القول المقيد بالصدق فهذا الخبر المقيد بالصدق حسن وقبيح وكذا القول فى جانب الكذب.

قوله: (لاستلزامه ترك الكذب غداً وهو حسن) يعنى أن هذا الترك اللازم قد يكون حسنًا وهذا القدر كاف فى هذا المقام إذ المقصود بيان النقيضين ولو فى صورة واحدة وهى ما إذا قيل: لأكذبن غدًا وهذا القائل قد قصد الكذب فى الغد ولم يقع منه قول فى الغد كاذب بناء على قبحه وترك الكذب القبيح المسبوق بالقصد الواقع فى قوله: لأكذبن حسن وقوله: والمفضى إلى الحسن حسن وقد قال فى صورة الصدق ومستلزم القبيح قبيح إشارة إلى ما ذكر والإفضاء ظاهر لأن القصد الذى له مدخل فى حسن عدم الوقوع حاصل من قوله: لأكذبن.

قوله: (لاستلزامه كذب ما قاله أمس) هذا القول أحسن من أن يقال: لاستلزامه الكذب القبيح لا يلزم أن يكون قبيحًا يصير قائله مستحقًا للذم كما إذا قال: زيد فى حق عمرو يكذب غدًا وقد وقع فى عمرو[1] قول صادق فى الغد فإن هذا القول يستلزم الكذب القبيح ولا يكون قبيحًا؛ لأن صيغة المتكلم التى هى قوله لأكذبن والخبر الواقع فى الغد وقد سبق من قوله وأما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح كلام حق صريح لا يرد عليه شىء.

واعلم أن القائلين بالحسن والقبح الذاتيين أى: المتسببين إلى ذات الفعل أو صفة لازمة لها لا يبعد منهم تجويز اجتماع الحسن والقبح فى فعل واحد من جهتين كما إذا وقع لفعل واحد صفتان لازمتان له لزومًا نوعيًا أو شخصيًا؛ أحدهما يوجب الحسن والآخر يوجب القبح وكون الحسن عدم القبح باعتبار أن القبح هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وأن الحسن هو كونه بحيث لا

(١) قوله: وقد وقع فى عمرو... إلخ. هذه عبارة مختلة فحررها. كتبه مصحح طبعة بولاق.

يستحق فاعله ذلك لا يدل على امتناع اجتماعهما فى شيء واحد باعتبارين أولاً يرى أن الإفراد والتركيب فى الألفاظ يعتبران على هذا الوجه وهما يجتمعان فى لفظ باعتبارين.

الجيزاوى

المصنف: (لا يحكم العقل... إلخ) يؤخذ منه أن الحاكم فيه خلاف قيل العقل وقيل الشرع وقال الكمال بن الهمام وصاحب مسلم الثبوت: إنه لا خلاف فى أن الله هو الحاكم بالأحكام الشرعية وعبارة مسلم الثبوت: لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة لا كما فى كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة العقل فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعى الإسلام بل إنما يقولون: إن العقل معرف لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد به الشرع أو لا ثم إنه لا بد لحكم الله من صفة حسن أو قبح فى الفعل ثم إن النزاع إنما هو فى حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابليهما فعند الأشاعرة شرعى أى بجعله فقط من غير حكمة وصلوح للفعل فما أمر به حسن وما نهى عنه قبح ولو انعكس الأمر لانعكس الأمر وعندنا معاشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلى أى لا يتوقف على الشرع لكن عندنا معشر المتأخرين من الماتريدية لا يستلزم حكمًا من الله فى العبد بل يصير مستحقًا للحكم من الحكيم الذى لا يرجح المرجوح فما لم يحكم الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب فليس هناك حكم ومن هنا اشترطنا بلوغ الدعوة فى التكليف فالكافر الذى لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان ولا يؤاخذ بكفره فى الآخرة وهذا الرأى خلاف رأى المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة فإنه عندهم يوجب الحكم من الله فهو الحاكم لا غير فلو فرض عدم إرسال الرسل وكانت الأفعال لوجبت الأحكام على ما فصل الآن فى الشريعة الحقة واعلم أن المراد بالحكم فى هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن فى ذمته الفعل أو الكف جبرًا وهذا لا يستدعى خطابًا ولا كلامًا ولا يوجب هذا الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع يعنى على رأى المتأخرين من الماتريدية لأن الحسن والقبح ليس إلا الصلوح والاستعداد لوصول الثواب والعقاب وأما إنه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع شغل الذمة بالفعل والكف فلا فإذن يصلح هذا المعنى

للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فإنه إن أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وإن أريد كون الفعل مناط الثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى إنكاره فحينئذ لا نزاع إلا فى اللفظ فمن قال: بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثانى ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب قيل أمر الآخرة سمعى لا يستقل العقل بإدراكه فكيف يحكم بالثواب وأجيب بأن المراد بأمر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا وكونه سمعيًا ممنوع ولذا قالت الفلاسفة به أيضًا مع إنكارهم الحشر على ما هو المشهور نعم خصوص المعاد الجسمانى سمعى ثم قال من الحنفية من قال إن العقل قد يستقل فى إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب الإيمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى حتى على الصبى العاقل وروى عن أبى حنيفة قال: لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل أقول لعل المراد بعد مضى مدة التأمل فإنه بمنزلة دعوى الرسول ثم قال فى الشرح: ويفهم من كلام فخر الإسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الأشاعرة مهدرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير ثم قال فخرج حاصل البحث أن هنا ثلاثة أقوال، الأول مذهب الأشاعرة أن الحسن والقبح فى الأفعال شرعى وكذلك الحكم، الثانى أنهما عقليان وهما مناط لتعلق الحكم، الثالث أنهما عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه. اهـ باختصار.

المصنف: **(فى حكم)** أى فى متعلق حكم الله من أفعال المكلفين فذكر حكم الله مكان المتعلق كما يقال: لا يحكم زيد فى حكم عمرو والنكتة فى ذلك الإشعار بتقديم حكم الله على حكم العقل إذ الحكم فى الشىء متأخر عن ذلك الشىء.

الشارح: **(إنما يطلق لثلاثة أمور إضافية لا ذاتية)** أى ليست مستندة إلى ذات الفعل أو صفة لازمة له أو صفة هى حال واعتبار بل بالإضافة إلى أمر خارج مباين من شرع أو غيره لا يقال هذا الحصر فى الثلاثة المذكور مناقض لما فى المواقف حيث جعل من الثلاثة صفة الكمال والنقصان لأنا نقول إن الكلام فى حسن الأفعال وقبحها وليس من ذلك صفة الكمال والنقصان والوجه الثالث فى كلام المصنف راجع للثانى فلا تناقض، واعلم أن مسألة الحسن والقبح

واستلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة إلى أن الله تعالى لا يحكم إلا بما هو حسن أو قبيح وأن حكم الله ملزومهما وأن تكون أصولية راجعة إلى أن الأمر الإلهى يدل على الحسن اقتضاء والنهى على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة إلى أن الواجب حسن والحرام قبيح.

التفتازانى: (والأحكام الشرعية) الأولى للأحكام الشرعية.

التفتازانى: (لاستبعاد استمداد الأصول من الفروع) أى لكون مبادئ العلم حينئذٍ تكون مبينة فى علم أدنى مع أنه لم يعهد تصورات الأحكام فى علم الفقه وتقدم ما فى ذلك عند قول الشارح: لما كان استمداده من المواضع الثلاثة.

التفتازانى: (ولا حاجة... إلخ) هو من جملة المشار إليه أى لا حاجة فى تصحيح المصنف إلى ما تكلفه العلامة من جعل اللام فى قوله: لموافقة الغرض لام التعليل لأصله ليطلق مع أنه يلزمه أن تكون اللام بمعنى على فى قوله ولما أمرنا الشارع فأشار الشارح إلى أنه لا حاجة إلى ذلك التكلف بجعل الضمير فى يطلق عائدًا على الحسن والقبح المدلول عليهما بالحسن والقبيح.

التفتازانى: (ولا يخفى أن المناقشة) أى فى كلام المصنف باقية فى قوله: ولما أمرنا... إلخ. للقطع بأنه تفسير للحسن والقبيح أى فحينئذٍ لا يستقيم فى قوله: لموافقة الغرض فدفع الشارح ما تكلفه العلامة غير تام وأما على كلام العلامة فيكون المعنى فى قوله: ولما أمرنا أنه يطلق على ما أمرنا وليس قوله: ولما أمرنا على معنى لأجل ما أمرنا كما فى قوله: لموافقة الغرض.

التفتازانى: (كيف يتصور النزاع فى أن ما أمر الشارع... إلخ) أى بل يتفق على أنه بالشرع، وقوله: فى نظر الشرع أى ويأتى الشرع على طبقه كما هو رأى المعتزلة وأن ذلك تابع لأمر الشارع ونهيه كما هو رأى غيرهم.

التفتازانى: (فكأنه مبنى) من تتمة كلام العلامة.

التفتازانى: (لا يقدح فى الاقتضاء) دفع بهذا أنه قد فرض أن كل ما هو حسن أو قبيح فحسنه وقبحه ذاتى لا يتخلف فلو قيل بأنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير وإن حسن الكذب هنا بالغير والعروض أعنى بواسطة حسن عصمة النبى مثلاً وقبحه بالذات لم ينتهض الدليل لأن القبح لم يرتفع والشىء قد يكون قبيحًا لذاته حسنًا لغيره لكن يلزمه أن يكون هذا الكذب حرامًا وواجبًا من جهتين مختلفتين

لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا يضر ذلك عندنا نعم يضر عند المعتزلة فإنهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء ما حتى لا يجوزوا الصلاة فى الأرض المغصوبة.

التفتازانى: (**فلا يصدق على شىء من الكلام الغد أن صدقه... إلخ**) أى لأن كل كلام يصدر عنه فى الغد لم يتعين لأن يكون هو الذى يريد به تحقق ما أخبر بأنه سيأتى به غدًا مطابقًا له أو غير مطابق لأنه إذا صدر منه خبر صادق يجوز بعده أن يوفى بما التزمه من الكذب فى الجملة بعد ذلك فلا يجتمع الصدق والكذب فى هذا الخبر الصادق.

التفتازانى: (**وإنما... إلخ**) تحريف وحقه وإنما الكلام.

التفتازانى: (**صدقها**) تحريف والصواب صدقه.

قوله: (**وبضميمة حكم العقل بأنه... إلخ**) أى تضم هذه إلى ما علم من المقدمتين المنقولتين وهو الجمع المحلى يجوز أن يخرج منه فردًا وأفراد تراد.

قوله: (**فيحكم بها على مذهب المعتزلة**) قال الهروى: توضيحه أنه قد تقرر أن القبح عبارة عن كون الفعل منهيًا عنه شرعًا، والحسن بخلافه فثبت أنه لو لم يكن الشرع لما ثبت الحسن والقبح لكن لما حصلت تلك الأحكام من الشرع ثم توجه العقل إلى دقائق وأسرار فى الأفعال مناسبة لتلك الأحكام وحكم بها إجمالاً وقد يطلع على تفاصيلها حكم بتلك الأحكام على مذهب المعتزلة بمعنى أن العقل يحكم بها أى بالأحكام الثابتة من الشرع على مذهب المعتزلة على أن فى ذوات الأفعال أشياء تقتضى الأحكام وتناسبها والشرع يقع على طبقها. اهـ مع بعض تصليح لتحريف فى النسخة. والمراد بحكم العقل إجمالاً أن يدرك أن فى كل فعل حسنًا أو قبحًا فى نظر الشارع لا أن يحكم بأحدهما بخصوصه.

قوله: (**فلهذا قال أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل**) أى ولم يقتصر على أن يقول الحاكم عندنا الشرع.

قوله: (**ونعنى أن الحسن... إلخ**) أى فقوله: وإن الحسن والقبح إنما يطلق... إلخ. ليس ابتداء كلام لتحرير محل النزاع كما قال السعد بل من تتمة بيان كون الحاكم الشرع دون العقل وأن معناه أنه ليس هناك حسن وقبح بمعنى استحقاق المدح واستحقاق الذم للفعل فى ذاته بقطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه،

وقوله: ويوصف بها الأفعال عطف على يطلق لثلاثة أمور وحقه أن يقول بهما أى بالحسن والقبح، وقوله: على ما ذكر من التفصيل أى التفصيل الذى ذكره من قوله: والمباح وفعل غير المكلف. . .إلخ، وقوله: والعقل يحكم بها أى يستقل بإدراكها لكنها ليست من محل النزاع لأنها ليست ذاتية بل إضافية وقد يقال كيف يستقل بإدراك الحسن والقبيح بمعنى ما أمرنا بالثناء على فاعله ونقيضه وبمعنى ما لا حرج فى فعله وما فيه حرج فلعل المراد بحكم العقل بهما أن يحكم بهما لا بمعنى الاستقلال بل يوافق الشرع.

قوله: (ولا تطلق على ذلك المعنى) تحريف وحقه ولا يطلق بياء الغيبة أى لا يطلق الحسن والقبح على ذلك المعنى الذى هو استحقاق المدح واستحقاق الذم لذات الفعل والمراد بعدم الإطلاق عليه عدم تحققه وثبوته لا أنه ثابت والكلام فى الإطلاق كما هو ظاهر العبارة.

قوله: (ولا يتصف بها الفعل) تحريف وحقه بهما أى بالحسن والقبح أو به أى بالمعنى الذى قيل: إنه لا يطلق عليه.

قوله: (وتوهم بعضهم... إلخ) لعل الحق معه بعد التأويل الذى قاله السعد.

قوله: (ومستلزم القبيح قبيح) وقد فرض أن كل حسن وقبيح فهو ذاتى.

قوله: (على تفسيرهم المذكور) هو أن الحسن هو كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم عند العقل ومآله إلى عدم استحقاق فاعل الفعل الذم عند العقل.

قوله: (على التفسير الآخر) هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح فإنه مستلزم لعدم كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل.

قال: (واستدل لو كان ذاتيًا لزم قيام المعنى بالمعنى لأن حسن الفعل زائد على مفهومه وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لأن نقيضه لا حسن وهو سلب وإلا استلزم حصوله محلاً موجودًا ولم يكن ذاتيًا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به واعترض بإجرائه فى الممكن وبأن الاستدلال بصورة النفى على الوجود دور لأنه قد يكون ثبوتًا أو منقسمًا فلا يفيد ذلك واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنًا ولا قبيحًا لذاته إجماعًا لأنه إن كان لازمًا فواضح وإن كان جائزًا فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم وإلا فهو اتفاقى وهو ضعيف فإنا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل البارى وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعًا والتحقيق أنه يترجح بالاختيار).

أقول: دليلان لأصحابنا استضعفهما استدل لو كان ذاتيًا لزم قيام المعنى بالمعنى أو العرض بالعرض واللازم باطل.

أما الأولى فلأن حسن الفعل مثلاً أمر زائد على مفهوم الفعل وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم إذ يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه، ثم يلزم أن يكون أمرًا وجوديًا لأن نقيضه لا حسن وهو سلب إذ لو لم يكن سلبًا لاستلزم محلاً موجودًا فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن وأنه باطل بالضرورة وأيضًا إذا لم يصدق عليه أنه ليس بحسن صدق عليه أنه حسن إذ لا مخرج عن النفى والإثبات فلم يكن الحسن وصفًا ذاتيًا إذ المعدوم لا يكون له صفة إلا مقدرة موهومة وكيف تكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة ولا ذات له وإذا ثبت أن نقيضه سلب كان هو وجودًا وإلا ارتفع النقيضان فقد ثبت أنه زائد وجودى فهو معنى لأن ذلك هو معنى المعنى ثم نقول الفعل قد وصف حيث يقال الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لامتناع أن يوصف الشىء بمعنى يقوم بغيره والفعل أيضًا معنًى وهو ظاهر فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

وأما الثانية فلأنه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل لا له لأن الحاصل قيامهما معًا بالجوهر إذ هما معًا حيث الجوهر تبعًا له وحقيقة القيام هو التبعية فى التحيز وتحقيقه فى الكلام، قوله: فيلزم قيامه به، أى قيام الحسن بالفعل أو قيام المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: النقض بإجراء الدليل فى الممكن الثابت للفعل فيلزم أن لا يكون

الإمكان ذاتيًا فلا يكون الفعل فى نفسه ممكنًا.

ثانيهما: أن الاستدلال بصورة النفى وكونه سلبًا على وجود المنفى دور إذ ليس كل منفى موجودًا بل قد يكون ثبوتًا كاللاامتناع فإن المنفى فيه ثبوت الامتناع لغيره فمعناه كون الشيء لا يمتنع لا ما ليس امتناعًا والثبوت للغير أعم من الوجود له فإن المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم.

وأيضًا قد يكون المنفى منقسمًا إلى وجود وعدم كاللامعلوم فإن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم وإذا جاز كونه ثبوتيًا أو منقسمًا فعلى التقديرين لا يلزم من كون النفى سلبًا وجود المنفى كما فى المثالين وإذا ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفى وجودًا إلا إذا ثبت أن السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجود وفيه توقف الشيء على نفسه واستدل بأن فعل العبد غير مختار أى ما اختير بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسنًا ولا قبيحًا عقلاً إجماعًا أما عندكم فلأن الحسن والقبيح قسمان من فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله وأما عندنا فظاهر وإنما قلنا: إنه غير مختار لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح أنه غير مختار بل اضطرارى وإن كان جائزًا وجوده وعدمه فإن افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال: إن كان لازمًا فاضطرارى وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر أخرى مع تساوى الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقى الاعتراض عليه من وجوه:

الأول: أنا نفرق ضرورة بين الأفعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاختيار والرعشة فيكون استدلالاً فى مقابلة الضرورة فيكون باطلاً.

الثانى: أنه يجرى فى فعل الباري تعالى فيلزم أن لا يكون مختاراً وأنه كفر.

الثالث: يلزم أن لا يوصف الفعل بحسن ولا قبيح شرعًا إذ لا تكليف بغير المختار عندكم وإن جوزتموه.

الرابع: وهو التحقيق والبواقى إلزامية أنا نختار أنه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختيارياً إذ لا معنى للاختيارى إلا ما يترجح بالاختيار.

وقد يجاب عن الأول بأن الضرورى وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثانى بأن

تعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف فى الشرعى وعندكم لولا الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلاً وعن الرابع أنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به ولهذا تقرير وافٍ فى الكلام.

التفتازانى

قوله: (ولم يكن ذاتيًا) ظاهر عبارة المتن أنه عطف على استلزم بمعنى أنه لو لم يكن اللاحسن سلبًا لم يكن ذاتيًا وهذا مما لا معنى له، فمن الشارحين من لم يتعرض له أصلاً ومنهم من جعله دليلاً آخر على كون الحسن موجودًا بمعنى أنه لو لم يكن الحسن موجودًا لم يكن ذاتيًا للفعل لاستحالة إسناد المعدوم إلى الذات وفساده واضح، أما لفظًا فلأنه ليس ههنا شىء يفيد عطفه عليه هذا المعنى وأما معنًى فلأن الصفات السلبية قد تكون مما تقتضيه الذات والشارح العلامة جعله عطفًا على استلزم وجعل ضمير لم يكن للحسن أى لو لم يكن اللاحسن سلبًا كان الحسن سلبًا لكونه نقيضه وحينئذٍ لا يكون وصفًا ثبوتيًا للذات وهذا خلاف مذهبهم والشارح المحقق مالَ إلى هذا التقرير مع زيادة تصرف وتغيير فجعله دليلاً على صدق اللاحسن على المعدوم، ولكن لم يبين أن عطفه على أى شىء يفيد هذا المعنى ومقتضى سوق كلامه أنه عطف على مقدر فى غاية البعد أى لو لم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن لزم خلاف الضرورة ولم يكن الحسن ذاتيًا ولا يخفى أن صدق ليس بحسن على المعدوم فى الجملة أظهر من أن يحتاج إلى مثل هذا البيان الخفى؛ ولذا صرح بأنه ضرورى على معنى أن الذاتى ههنا أن لا يكون بإضافات واعتبارات بل راجعة إلى الذات المحققة أو المقدرة لا أن يكون صفة حقيقية لذات موجودة خصوصًا عند المعتزلة القائلين بأن للمعدومات ذوات محققة وإن لم تكن موجودة، والأظهر أن مقصود الشارح أنه عطف على استلزم أى لو لم يكن اللاحسن سلبًا لم يكن الحسن ذاتيًا وما ذكر من قوله وأيضًا إذا لم يصدق. . . إلخ. بيان اللزوم.

قوله: (فإن ذلك) أى كون الشىء زائدًا وجوديًا **(هو معنى العرض)** ولا يخفى أنه لا بد من زيادة قيد وهو أن لا يكون قائمًا بنفسه وكأن الزائد مشعر بذلك.

قوله: (وأما الثانية) أى بطلان اللازم أعنى قيام المعنى بالمعنى **(فلأنه يلزم إثبات**

الحكم) أعنى كون المعنى قائمًا به **(محل الفعل)** أعنى الفاعل **(لا للفعل نفسه)** ولو قال لمحل المعنى لكان أولى لأنه فى بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقًا ولذا قال **(إذ الحاصل قيامهما)** أى المعنيين **(معًا بالجوهر)** ولم يقل بالفاعل **(إذ هما)** أى المعنيان **(معًا حيث الجوهر)** أى فى حيز الجوهر بطريق التبعية له وهذا ما قال الآمدى أن قيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعًا له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه حيث ذلك العرض الآخر وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر، فهما معًا حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وإن كان قيام أحدهما بالجوهر مشروطًا بقيام العرض الآخر به.

قوله: (وتحقيقه فى الكلام) على ما تقرر من أن معنى قيام العرض بالجوهر أنه فى تحيزه تابع للجوهر لا أن له اختصاصًا به بحيث يصير نعتًا له والجوهر منعوتًا به على ما هو رأى الفلاسفة ليكون مثل السرعة والبطء قائمًا بالحركة بل كلاهما قائم بالجسم، وتقرر أيضًا أن كل جوهر فهو متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها أعراض قائمة بها مع عدم التحيز لكن لا يخفى أن ما سبق من أن الفعل قد وصف بالحسن فيلزم قيامه به إنما يصح على رأى الفلاسفة دون المتكلمين فيتوجه قطعًا منع الملازمة أو منع بطلان اللازم.

قوله: (واعترض) كلام العلامة فى هذا المقام من التطويل بحيث لا يحصل منه على شىء وكلام بعض الشارحين هو أن الاعتراض الأول نقض إجمالى للدليلين المذكورين على كون الحسن وجوديًا، فإنهما يجريان فى الإمكان بأن يقال نقيضه لا إمكان وهو سلب لما ذكر وأيضًا لو كان الإمكان عدميًا لم يكن وصفًا ذاتيًا للممكن مع أن كون الإمكان ثبوتيًا باطل بالاتفاق وهذا مع فساده وابتنائه على الفاسد لا يوافق كلام الأصل؛ فإن الآمدى قال بعد تقرير الدليل فإن قيل يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنًا ومعلومًا ومقدورًا ومذكورًا قلنا هذه الصفات أمور تقديرية مفهوم نقائضها سلب التقدير والأمور المقدرة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم قيام العرض بالعرض فعلم أن الاعتراض الأول نقض إجمالى للدليل المذكور على امتناع كون الحسن ذاتيًا للفعل بأنه يلزم منه أن لا يكون الإمكان ذاتيًا للفعل وهو محال ضرورة أن الإمكان ذاتى للممكن وإلا لزم الانقلاب، والاعتراض الثانى نقض تفصيلى هو منع كون الحسن وجوديًا مع تحقيق إبطال

دليله على وجه يندفع به جواب الآمدى عن الاعتراض الأول وتقريره على ما ذكره الجمهور أن الاستدلال على كون الحسن وجوديًا بكون اللاحسن سلبًا لصدقه على المعدوم ليس بمستقيم **(لأنه)** أى صورة النفى وتذكير الضمير باعتبار الخبر أو لأنها فى حكم المنفى **(قد يكون ثبوتًا)** وفى بعض النسخ ثبوتيًا أى موجودًا كاللامعدوم **(وقد يكون منقسمًا)** بعض أفراده موجود وبعض أفراده معدوم كاللاواجب واللاممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه عدميًا على الإطلاق فكون صورة النفى سلبًا موقوف على كون ما دخله النفى موجودًا، فلو استفيد كونه موجودًا من كون صورة النفى سلبًا لزم الدور وهذا تقرير ظاهر إلا أن المصنف لما قال لأنه قد يكون ثبوتيًا بتذكير الضمير والعدول عن الوجود إلى الثبوت جعل الشارح المحقق الضمير للمنفى أى ما دخله النفى لا لصورة النفى وحمل الثبوت على معناه المصدرى وجعله أعم من الوجود على ما هو رأى المعتزلة وتقريره أنا سلمنا أن صورة النفى سلب لكنه قد يكون سلبًا لثبوت أمر لأمر أعم من أن يكون موجودًا أو معدومًا فلا يستلزم كون المنفى موجودًا كاللاامتناع إذا قصد به سلب الامتناع ونفى ثبوته عن الشىء لا مفهوم ما ليس بامتناع فالمنفى حينئذ هو ثبوت الامتناع لغير ما سلب عنه الامتناع وقد يكون سلبًا لأمر يصدق على الموجود والمعدوم كاللامعلوم وهذا أيضًا لا يستلزم كون المنفى موجودًا لأن العام لا يستلزم الخاص وهذا معنى قوله: فعلى التقديرين أى تقدير كون المنفى ثبوتيًا وتقدير كونه منقسمًا لا يلزم من كون النفى سلبًا وجود المنفى كما فى المثالين يعنى اللاامتناع واللامعلوم وقد يكون سلبًا لموجود كاللاموجود وهذا يستلزم كون المنفى موجودًا فاستلزام صورة النفى لوجود المنفى يتوقف على كونها نفى وجود لا نفى ثبوت أو منقسم فلو استفيد وجود المنفى منه لزم الدور ولعمرى لا أدرى للشارح المحقق باعثًا على أمثال هذه التقريرات سوى قوة تصرفه فى الكلام وفرط ترفعه عن متابعة الأقوام.

قوله: (أما عندكم) تقريره أن كل حسن أو قبيح فهو فعل المتمكن منه أى القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار؛ لأن تأثير القدرة لا يتصور إلا على وفق الاختيار كل حسن أو قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما ليس بمختار لا يكون حسنًا ولا قبيحًا.

قوله: **(فهو اتفاقى)** والاتفاقى ليس بمختار لأنه صدر عن الفاعل بغير قصد ولا تعلق قدرة وإرادة.

قوله: **(فيلزم أن لا يكون مختاراً)** الضمير لفعل البارى والمختار اسم مفعول أو للبارى فاسم فاعل.

قوله: **(الضرورى مجرد القدرة)** أى المعلوم بالضرورة هو أن للعبد قدرة فى مثل الصعود دون السقوط وأما أن قدرته مؤثرة فيه ليكون اختياريًا فلا.

قوله: **(تعلق إرادته قديم)** يعنى أن مرجح فاعليه البارى هو تعلق إرادته فى الأزل بحدوث ذلك الفعل فى وقته وهو قديم فلا يحتاج إلى مرجح؛ لأن علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الإمكان وحاصله تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث فإن المرجح القديم المتعلق أزلاً بالفعل الحادث مرجح لا يحتاج إلى مرجح آخر هذا إذا كان عود التقسيم فى المرجح نفسه وأما إذا كان فى الفعل مع المرجح على ما هو الظاهر من عبارة الشارح فتوجيهه أنا نختار أن الفعل مع المرجح لازم ولا يلزم من كون الفعل اضطراريًا عند كونه بالمرجح الحادث الذى لا اختيار للفاعل فيه ولا استقلال به كونه اضطراريًا عند كونه بالمرجح القديم الذى لا يفتقر إلى علة أصلاً لاستقلال الفاعل به حينئذ.

قوله: **(وجود الاختيار كاف)** أى لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير وبهذا التقرير يشير إلى ما بين فى مسألة خلق الأفعال من أن للعبد قدرة واختياراً لكن لا تأثير لقدرته وليس اختياره بمشيئته وإنما الخالق هو الله تعالى وأثر العبد هو الكسب لا غير ومثل هذا لا ينافى التكليف.

الجرجانى

قوله: **(أما الأولى)** أى الملازمة **(فلأن حسن الفعل)** وكذا قبحه **(أمر زائد على مفهوم الفعل وإلا)** لكان إما نفسه أو جزأه و**(لزم من تعقل الفعل)** بالكنه **(تعقله ولا يلزم إذ يعقل الفعل)** كذلك **(ولا يخطر بالبال حسنه)** قيل لا حاجة إلى إثبات كونهما وجوديين لأنه مسلم عندهم فبعد كونهما زائدين على الفعل مع اتصافه بهما يلزم قيام العرض بالعرض.

قوله: **(وأيضًا إذا لم يصدق عليه)** أى على المعدوم **(أنه ليس بحسن صدق عليه أنه حسن)** تفسير لقوله: ولم يكن ذاتيًا فقد جعله دليلاً ثانيًا على أن اللاحسن

سلب معطوفًا على استلزم كما هو الظاهر ومنهم من جعله دليلاً ثانيًا على أن الحسن وجودى فقد عطفه على قوله: لأن نقيضه لا حسن وقرره هكذا لو لم يكن الحسن وجوديًا لم يكن ذاتيًا لأن السلب ليس من الصفات الذاتية ثم أجاب عنه بالمنع لأن كل شى يقتضى اتصافه بنقيض منافيه.

قوله: (فلم يكن الحسن وصفًا ذاتيًا) لوقوعه صفة للمعدوم والمعدوم لا يكون له صفة من الصفات إلا صفة مقدرة موهومة وكيف تكون صفة حقيقية ذاتية للمعدوم الذى لا حقيقة له ولا ذات وقد يقال إن أريد بالصفة الحقيقية الذاتية الصفة الوجودية المستندة إلى الذات كما يظهر من المقابلة بالمقدرة الموهومة فلا نسلم أن الحسن كذلك كيف والكلام فى إثبات وجوديته وليس لك أن تأخذه مسلمًا لأدائه إلى استدراك الاستدلال كما أشير إليه وإن أريد بهما ما لا إضافة فيه مع استناده إلى الذات فلا نسلم أن المعدوم لا يتصف به فإن الذات وكذا الحقيقة يطلقان على المعدوم أيضًا وإن غلب استعمالهما فى الموجودات.

قوله: (وقد ثبت أنه) أى الحسن **(زائد وجودى)** فهو عرض غير الفعل لأن كونه وجوديًا مع عدم قيامه بنفسه هو معنى العرض.

قوله: (وأما الثانية) أى بطلان التالى **(فلأنه)** على ذلك التقدير **(يلزم إثبات الحكم)** أى القيام **(لمحل الفعل)** الذى هو الفاعل **(لا للفعل)** فعلى تقدير قيام العرض الذى هو الحسن بالعرض الذى هو الفعل يلزم أن لا يكون القيام به بل بفاعله لأن الحاصل فى الواقع قيام الفعل والحسن معًا بالجوهر الذى هو الفاعل إذ الفعل والحسن معًا حاصلان حيث الجوهر حاصل تبعًا له فى التحيز وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته إياه فى التحيز وتحقيق ما يورد عليه فى الكلام.

قوله: (بإجراء الدليل فى الممكن الثابت للفعل) أى لذاته فيقال: لو كان الإمكان ذاتيًا لزم قيام المعنى بالمعنى لأن إمكان الفعل زائد على مفهومه وإلا لزم من تعقله تعقله ثم يلزم أن يكون أمرًا وجوديًا لأنه نقيض الإمكان وهو سلب وإلا استلزم فعلاً موجودًا فلا يصدق أن المعدوم الممتنع ليس بممكن وإنه باطل ضرورة وأيضًا إذا لم يصدق عليه أنه ليس بممكن صدق عليه أنه ممكن إلى آخر الدليل وما قيل من أنه لا يرد النقض بالإمكان لأنه اعتبارى بخلاف الحسن والقبح فقد تبين بطلانه.

قوله: (بل قد يكون ثبوتيًا كاللاامتناع) يعنى أن النفى إنما يرد على الثبوت وهو إما ثبوت الشىء فى نفسه أو ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده على الثانى لا يلزم أن يكون المنفى أى الذى نفى ثبوته للغير أمرًا وجوديًا بل اللازم ثبوته للغير وهو أعم من وجوده له فإن المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم فلا يلزم من ثبوته للغير وجوده فى نفسه ومثل باللاامتناع إذ المقصود منه سلب ثبوت الامتناع للغير فإنه ثابت للممتنع فيقصد سلب هذا الثبوت بالقياس إلى غيره وليس له ثبوت فى نفسه ليقصد سلبه فالمراد من قوله: لا ما ليس امتناعًا لا سلب الامتناع فى نفسه وإن كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شىء ولو ذهبت تجعل الثبوت للغير مخصوصًا بما ليس بطريق الحمل وجعلت مقابله الحمل لا ثبوت الشىء فى نفسه منعك قوله: فإن المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه فتأمل.

قوله: (وأيضًا قد يكون المنفى) أى مطلقًا منقسمًا إلى موجود ومعدوم.

قوله: (وإذا جاز كونه) أى المنفى **(ثبوتيًا أو منقسمًا)** وليس يلزم فى شىء منهما أن يكون موجودًا **(فعلى التقديرين)** أى تقديرى كون المنفى ثبوتيًا أو منقسمًا.

قوله: (كما فى المثالين) يعنى اللاامتناع واللامعلوم.

قوله: (وفيه توقف الشىء على نفسه) مثلاً لا يعرف كون الحسن وجوديًا بأن اللاحسن سلب إلا إذا ثبت أنه سلب ليس من أحد القبيلين بل سلب لموجود هو الحسن فيتوقف كونه وجوديًا على نفسه وإن اشتهيت أن تعرف حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك وهو: أن الوجودى يطلق على معنيين الموجود وما ليس فى مفهومه سلب والعدمى يقابله فيهما والنقيضان لا بد أن يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا بالمعنى الثانى لكن الوجودى بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجودًا لجواز كونه مفهومًا اعتباريًا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك فى المعنى الأول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج إنما الممتنع ارتفاعهما فى الصدق وهذا التحقيق ينفعك فى مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك.

قوله: (أى ما اختير بل فعل بغير اختيار) تفسير للمختار لتردده بين الفاعل والمفعول.

قوله: (فلا يكون حسنًا ولا قبيحًا عقلاً) الموجود فى نسخ المتن مكان عقلاً قوله: لذاته والمؤدى واحد.

قوله: (من فعل المتمكن منه) أى: من الفعل **(ومن العلم بحاله)** فالاضطرارى لا يتصف بشىء منهما.

قوله: (فهو اتفاقى) أى لا اختيارى صادر بقصد من جهته.

قوله: (والبواقى إلزامية) إذ لم يعرف منهما وجه الفساد بعينه ولم يطلع على حقيقة الحال بل علم أن هناك خللاً على الإجمال وهذا هو المراد من كونها إلزامية ههنا وأما الحمل على استعمال مقدمة مسلمة من الخصم فيها وهى تخلف الحكم فى الثانى والثالث لكونهما نقضًا إجماليًا لدليل المقدمة والمدعى والفرق الضرورى فى الأول فبعيد.

قوله: (وسواء قلنا يجب به) أى بالاختيار **(الفعل أو لا يجب)** بل يصير أولى على اختلاف الرأيين **(يكون)** الفعل **(اختياريًا إذ لا معنى للاختيارى إلا ما يترجح بالاختيار)** ترجحًا يمتنع معه الطرف الآخر أولاً.

قوله: (وقد يجاب عن الأول بأن) الفرق **(الضرورى وجود القدرة)** فى الأفعال التى سميتموها اختيارية وعدمها فى الضرورية **(لا تأثيرها)** هنالك وذلك لا ينافى كون تلك الأفعال اضطرارية إنما ينافيه تأثيرها فليس استدلالنا فى مقابلة الضرورة **(وعن النافى بأن تعلق إرادة الله تعالى قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد)** وفى بعض النسخ أن إرادته قديم وعلى التقديرين فيه بحث أما على الأول فلأنه إن أراد بالتعلق التعلق الذى يترتب عليه الوجود لم يكن قديمًا وإلا لزم قدم المراد أيضًا وإن أراد التعلق المعنوى فمعه يحتاج إلى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذى به الحدوث، ولو قلنا: إن إرادته تعلقت فى الأزل بوجود زيد فى زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة إلى تعلق آخر حادث لم يتم أيضًا لاحتياج وجوده فى ذلك الزمان إلى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم وأما على الثانى فلأن الإرادة القديمة لا تكفى فى وجود الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها أو للقدرة إذ لو كان كل ما يفتقر إليه وجوده قديمًا لزم قدمه. وإن جنحت إلى أن الفاعل المختار مع إرادته وقدرته وتعلقهما وارتفاع الموانع وحصول الشرائط قد يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر أخرى مع تساوى الحالين ويكون ذلك الفعل اختياريًا فهذا إن صح يكون منعًا لكون الفعل الاتفاقى غير اختيارى لا للنقض بالبارئ سبحانه كيف، ونحن نقول مع تعلق إرادته القديمة

إن كان الفعل لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريًا وإن كان جائزًا وجوده وعدمه فإما أن يفتقر إلى مرجح أو لا فعلى الثانى يكون اتفاقيًا وعلى الأول يعود التقسيم بأنه مع ذلك المرجح هل هو لازم أو لا.

قوله: **(وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف)** عندنا **(فى)** الحسن والقبح **(الشرعى)** وإن لم يكن له مدخل فى الفعل أصلاً وكون الفعل اضطراريًا لما ذكرناه لا ينافى وجود الاختيار والقدرة بل تأثيرهما وعندكم لولا استقلال العبد بإيجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلاً وقد ثبت ما ينافى ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلاً **(وعن الرابع أنه إذا كان ما يجب الفعل عنده)** وهو الاختيار **(من الله)** ضرورة أن اختيار العبد ليس باختياره وإلا لزم التسلسل **(بطل استقلال العبد به)** فلا حسن ولا قبح عقليًا، وفى قوله يجب الفعل عنده تنبيه على أن الأولوية غير كافية وللجواب عن الرابع تقرير وافٍ فى علم الكلام.

الهروى

قوله: **(وقد يقال: إن أريد بالصفة الحقيقية)** هذا القول ضعيف لأن المقدر الموهوم المذكور فى الشرح ليس معناه ما ليس بموجود حتى يظهر من المقابلة أن المراد: الصفة الحقيقية صفة وجودية بيان ذلك أن الشارح أورد قوله إذ المعدوم لا يكون له صفة إلا مقدرة موهومة لبيان أن الحسن لم يكن وصفًا ذاتيًا على تقدير أن يكون المعدوم حسنًا ومعنى قوله: وصفًا ذاتيًا وصف مستند إلى الذات كما يظهر ذلك من كلام هذا القائل وليس فى هذا القول اعتبار الوجود فلا معنى لقوله إذ المعدوم لا يكون له صفة إلا مقدرة موهومة أى معدومة إذ لا منافاة بين كون الصفة معدومة وبين كونها وصفًا ذاتيًا كما فى الصفات الاعتبارية الثابتة للموجودات الخارجية، وإن أريد المنافاة باعتبار الاستناد إلى الذات والمعدوم لا ذات له وجب أن يقال: إذ المعدوم لا يكون له ذات حتى يلزم أن لا يكون الحسن وصفًا ذاتيًا على تقدير أن يكون المعدوم حسنًا فالظاهر أنه بعدما ذكر فى المدعى سبب كونه وصفًا وكونه ذاتًا أراد بقوله: إذ المعدوم لا يكون له صفة بيان انتفاء كون الحسن وصفًا على تقدير المذكور وبقوله: وكيف بيان انتفاء كونه ذاتًا؟ فكأنه قال: فلم يكن الحسن وصفًا إذ المعدوم لا يكون له صفة إلا بأمر معدوم وموهوم كونه صفة ولم يكن صفة ذاتية إذ الصفة المستندة إلى الحقيقة والذات لا تكون لما

لا ذات ولا حقيقة له ويجوز أن يكون كون الحسن من الصفات المستندة إلى الذات والحقيقة بالمعنى الغالب مسلمًا؛ لأنهم قائلون بأن الحسن صفة للفعل والفعل معنى أى عرض كما صرح به فى قوله والفعل أيضًا معنى وهو ظاهر وإذا كان الحسن صفة للعرض فهو صفة مستندة إلى الحقيقة والذات لأن العرض من الموجودات.

قوله: (فى الممكن الثابت) أى فى الإمكان بل يجرى هذا الدليل فى القول بأن الأفعال تتصف بالحسن والقبح سواء كان ذاتيًا أو لا وقوله أى لذاته ليحصل الدليل فى الإمكان الذاتى فيصير[1] قوله: لو كان الإمكان ذاتيًا لزم قيام المعنى بالمعنى وإلا فلا مانع من الاكتفاء بأصل الاتصاف فى إيراد البعض.

قوله: (يعنى: إن النفى إنما يرد على الثبوت) يعنى أن قول الشارح إذ ليس كل منفى وجودًا بل قد يكون ثبوتيًا ليس معناه أن النفى قد يرد على الوجود وقد يرد على الثبوت بل معناه أن النفى إنما يرد على الثبوت؛ لأن أخذ النقيض إنما هو بالنظر إلى نفس المفهوم من غير نظر إلى الخارج واعتبار الثبوت كلى يتحقق فى الجميع والثبوت له أفراد من جملتها الوجود ولا شك أن اعتبار الوجود فى النقيض متأخر عن العلم بالوجود فإنا إذا أردنا أخذ نقيض لمفهوم لا يعلم وجوده لم يصح منا أخذ نقيضه باعتبار الوجود إذ لا يمكن أن يكون مفهومًا اعتباريًا فلا يتحقق ههنا إلا السلب؛ مثلاً مفهوم العمى ثابت لبعض الأشخاص ونفى ثبوته متحقق بالنسبة إلى بعض آخر وأما نفى وجوده فهو متحقق فى جميع الأشخاص وبعد العلم بوجوده يصح أخذ النقيض باعتبار الوجود مثل: مفهوم البياض والسواد وغيرهما من الموجودات فظهر الدور الذى ذكره الشارح وقوله: إذ ليس كل منفى وجودًا علة لبطلان الاستدلال لأن السائل زعم أن النفى لا يدخل إلا على الوجود وتوضيح كلام السائل على تقدير هذا الجواب أن نقيض الحسن لا حسن وهو نفى وجود الحسن وإن لم يكن نفى الوجود لم يكن نفيًا إذ لا نفى إلا متعلقًا بالوجود فاستلزم محلاً موجودًا لأن النفى قد انتفى فنفى الوجود كما كان قبل النفى فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن.

قوله: (فعلى تقدير وروده على الثانى) أى: هذا القدر كافٍ لنا فى هذا المقام

---

(١) قوله: فيصير... إلخ. كذا فى الأصل وفى الكلام تحريف وسقط فليحرر. اهـ. كتبه مصحح طبعة بولاق.

ولا حاجة إلى اعتبار القسم الأوّل وبيان أن الثبوت فى نفسه وجود خارجى أو أعم من الوهمى والخارجي.

قوله: (وليس له ثبوت فى نفسه ليقصد سلبه) فإن قلت: قصد سلب ثبوته فى نفسه لا يقتضى تحقق هذا الثبوت إذ يصح أن يقال: شريك البارئ ليس بموجود قلت: الغرض أنه إذا أردنا أخذ نقيض الامتناع يجب اعتباره على وجه لا يثبت النقيض فى الجميع بل الواجب تحقق الامتناع فى غيره ولو اعتبر سلب ثبوته فى نفسه لتحقق اللاامتناع فى الممتنع وفى غيره على وجه واحد.

قوله: (وإن كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شيء) فإن قولنا: هذا الشيء ليس امتناعًا معناه يصدق عليه الامتناع ولا يحمل عليه بخلاف قولنا: هذا الشيء لا يمتنع فإن معناه لا يثبت له الامتناع ولما ذكر الشارح أن اللاامتناع فيه سلب ثبوت الامتناع فى نفسه وأورد بعد ذلك قوله فمعناه... إلخ. ناسب أن يقصد بالأوّل سلب ثبوت الامتناع للغير وبالثانى سلب ثبوته فى نفسه ولو اعتبر أن الامتناع مذكور فى الثانى بطريق الحمل فى القضية السالبة وفى الأوّل بطريق المبدأ للمحمول لا بطريق الحمل وجعل الثبوت للغير مخصوصًا بالثانى لينتظر الكلام وقيل أراد الشارح بقوله: فمعناه كون الشيء لا يمتنع أن الامتناع معتبر لا بطريق الحمل، وبقوله: لا ما ليس امتناعًا أن الامتناع معتبر بطريق الحمل لكان قوله: فإن المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه مانعًا من ذلك فإن هذا القول منه اعتراف بأن الثبوت للغير قد وقع فيما يكون بطريق الحمل قيل: المراد بالمعدوم الأوّل فى قوله: فإن المعدوم قد يثبت للمعدوم وهو العدم المأخوذ فى المعدوم والحمل هو حمل الاشتقاق فلا يكون هذا القول مانعًا إذ ليس هنا الثبوت للغير بطريق الحمل بالمواطأة.

قوله: (ونحن نقول مع تعلق إرادته) يعنى أن السلسلة لا تنقطع باختيار قدم تعلق إرادته بل يجرى الكلام فيه يعنى ما ذكره[1] معنى كون الفعل مع المرجح لازمًا أن مجموع الفعل والمرجح لازم ومرجع اللزوم أى لزوم المرجح لأن الفعل قد فرض أنه غير لازم ويلزم من لزوم المرجح لزومه فعلى تقدير الشق الأوّل يكون

(١) قوله: يعنى ما ذكره... إلخ. كذا فى الأصل السقيم وحرر التركيب فإنه غير مستقيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. كتبه مصحح طبعة بولاق.

اختياريًا إذ لا معنى للاختيارى إلا ما يترجح بالاختيار يدل على أن المراد من قوله: فمع المرجح يعود تقسيم أن الفعل على تقدير المرجح وكونه مجتمعًا مع إن كان الفعل لازمًا فاضطرارى فاللزوم وعدم اللزوم متعلق بالفعل فقط لا بالمجموع من الفعل والمرجح ولذا يصح الجواب الرابع، وتوضيح هذا الجواب أنا نختار أن الفعل يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وفى عود التقسيم مع المرجح نختار أن الفعل يجب بحسب المرجح ولازم معه وقول المعلل إن كان لازمًا فاضطرارى إذ لا معنى للاختيارى إلا ما يترجح بالاختيار.

الجيزاوى

المصنف: (لزم قيام المعنى بالمعنى) أى واللازم باطل لأنه يؤدى إلى كون الشىء حاصلاً غير حاصل لأن القيام معناه التبعية فى التحيز فيكون قيام العرض بالجوهر حلوله حيث الجوهر وتبعيته له فى التحيز وقيام العرض بالعرض لا معنى له حينئذ إلا أن العرض حيث العرض وحيث العرض هو حيث الجوهر فيكون قائمًا بالجوهر كالعرض المقوم به فهما معًا قائمان بالجوهر فلا قيام للعرض بالعرض والمصنف ترك بيان بطلان اللازم لشهرة بطلان قيام العرض بالعرض واقتصر على بيان الملازمة لكونها خفية فقال لأن حسن الفعل مثلاً زائد عليه موجود فيكون معنًى وقد وصف الفعل به والفعل معنًى فيكون المعنى قائمًا بالمعنى وبين وجه زيادته ووجوده.

الشارح: (وإذا ثبت أن نقيضه سلب كان هو وجوداً وإلا ارتفع النقيضان) أى فقول المصنف لأن نقيضه سلب معناه ذلك، ويرد عليه أنه إن أراد بارتفاعهما ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى فلا نسلم بطلان اللازم؛ لأنه لا استحالة فيه اللاامتناع والامتناع، وإن أراد ارتفاعهما بحسب الصدق فالملازمة ممنوعة.

الشارح: (وتحقيقه فى الكلام) حاصله أن أكثر العقلاء على عدم جواز قيام العرض بالعرض خلافًا للفلاسفة، والدليل على ذلك من وجهين الأول: أن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعًا لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور إلا فى المتحيز بالذات لأن المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعًا لثالث إذ كونه متبوعًا لذلك الثالث ليس أولى من كونه تابعًا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع فى التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره، الثانى أن العرض المقوم به إن قام بعرض آخر

عاد الكلام فيه وتسلسل وإلا فجميع تلك الأعراض المتسلسلة لا فى محل وقد عرف بطلانه لامتناع قيام العرض واحدًا أو أكثر بنفسه وإن انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به لأن الكل تابع فى تحيزه لذلك الجوهر وحينئذ فلا يكون عرض قائمًا بعرض والفرض خلافه، وهذان الوجهان ضعيفان أما الأول فنمنع أن القيام هو التبعية فى التحيز بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بشيء اختصاصًا يصير به الأول نعتًا لآخر والثانى منعوتًا به ألا ترى أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تابعًا لتحيزه وإلا كان الشيء الذى هو التحيز مشروطًا بنفسه إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر إذ لا بد أن يقوم التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه غيره فى التحيز فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه أو تسلسل إن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر وأيضًا صفات البارى قائمة به من غير شائبة تحيز، وأما الثانى فلأنه لا ينفى أن يقوم عرض بعرض وذلك بأن يقوم عرض بعرض مرتبًا إلى أن ينتهى إلى الجوهر فيكون بعضها تابعًا لذلك الجوهر ابتداء والبعض الآخر تابعًا للبعض الأول ولا يلزم أن الكل قائم بالجوهر وتابع له فى تحيزه ابتداء بل هناك ما يكون تابعًا بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعًا لآخر إذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته مقتضيًا لكونه متبوعًا ومحلاً والآخر لكونه تابعًا وحالاً ومحل النزاع هو قيام العرض بالعرض مع الانتهاء إلى الجوهر لا مع عدم الانتهاء فإنه مما لا يقول به أحد واحتج الفلاسفة بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة فيقال: حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فلا يوصف بأنه سريع أو بطيء ما لم يلاحظ حركته ورد بأنهما ليسا عرضين ثابتين للحركة لا على مذهبنا ولا على مذهبهم أما على مذهبنا فإنهما من أوصاف الجسم المتحرك دون الحركة فمعنى البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة فى زمان قطعه لمسافة ومعنى السرعة أن يسكن سكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء وأما على مذهبهم فلجواز أن يكون طبقات الحركات ومراتبها المختلفة بالسرعة والبطء أنواعًا مختلفة بالحقيقة وليس ثم موجود إلا الحركة المخصوصة التى هى نوع من تلك الأنواع المختلفة الحقائق وأما السرعة والبطء فمن الأمور النسبية التى لا وجود لها فى الخارج ولذلك اختلف حال الحركة فيهما فإنها تكون سريعة بالنسبة إلى حركة بطيئة بالنسبة إلى أخرى. اهـ من المواقف

وشرحه.

الشارح: (بل قد يكون ثبوتًا) أى وقد يكون وجودًا كاللاموجود.

الشارح: (وأما عندنا فظاهر) وهو أنه لا دخل للعقل فى الحسن والقبح.

التفتازانى: (وهذا مما لا معنى له) أى لأنه لا يلزم من كون اللاحسن ليس سلبًا أن لا يكون ذاتيًا بل الأمر بالعكس.

التفتازانى: (ليس ههنا شىء يفيد عطفه عليه هذا المعنى) قد عطفه هذا البعض على قوله: لأن نقيضه وقدر فى المعطوف فصار هكذا لو لم يكن أى الحسن موجودًا لم يكن ذاتيًا.

التفتازانى: (فلأن الصفات السلبية قد تكون مما تقتضيه الذات) أى فلا نسلم أن العدمى لا يكون وصفًا ذاتيًا لأن كل أمر يكون مقتضيًا لاتصافه بنقيض مباينه فالإنسان مقتضٍ لاتصافه بكونه لا فرسًا فكونه لا فرسًا يقتضيه ذات الإنسان وليس كونه لا فرسًا موجودًا.

التفتازانى: (لا يكون وصفًا ثبوتيًا للذات) لأنه إذا كان سلبًا يصدق على المعدوم، والمعدوم لا يكون له صفة ثبوتية بل صفته تكون وهمية مقدرة كما ذكره الشارح، ويرد عليه أن الذاتى ليس بلازم أن يكون موجودًا وحينئذٍ لا مانع من أن يكون وصفًا ذاتيًا للمعدوم؛ وإن لم يكن ثبوتيًا موجودًا والمعدوم ذات عند المعتزلة كما سيأتى فى العلاوة، وأشار إلى دفع هذا الإيراد بقوله: وهذا خلاف مذهبهم أى فمذهبهم: أن الحسن أو القبح وصف ثبوتى أى موجود؛ فكونه وجوديًا مسلم، ويرد عليه أنه لو كان الوجود مسلمًا لأدى إلى استدراك الاستدلال عليه المذكور.

التفتازانى: (لزم خلاف الضرورة) هذا هو المعطوف عليه المقدر وقوله ولم يكن الحسن ذاتيًا هو المعطوف وإنما لزم من عدم صدق اللاحسن على المعدوم أن الحسن ليس ذاتيًا لأنه إذا لم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن صدق عليه أنه حسن وإلا ارتفع النقيضان وإذا صدق عليه أنه حسن لم يكن ذاتيًا لأن المعدوم لا يوصف بالموجود.

التفتازانى: (على معنى أن الذاتى... إلخ) تحريف وصوابه على أن معنى الذاتى... إلخ. وهو ترقٍّ فى الاعتراض فبعد أن اعترض بأن صدق اللاحسن

على المعدوم لا يحتاج إلى هذا البيان الخفى اعترض بأن الذاتى هنا معناه ما ليس إضافيًا بل أمر راجع إلى الذات سواء كانت الذات محققة أو مقدرة وحينئذ فلا نسلم أنه لو صدق على المعدوم أنه حسن لم يكن الحسن ذاتيًا وقوله بل: راجعة إلى الذات. . . إلخ. فيه سقط وحقه بل صفة راجعة إلى الذات أو بل أمر راجع إلى الذات.

التفتازانى: (**والأظهر أن مقصود الشارح... إلخ**) أى مع ورود اعتراض العلاوة المذكورة عليه.

التفتازانى: (**وكأن الزائد مشعر بذلك**) أى لأن معناه زائد على الموصوف فيشعر بأنه ليس قائمًا بنفسه بل بالموصوف.

التفتازانى: (**أعنى كون المعنى قائمًا به**) الأوضح أن يقول أعنى القيام كما قال السيد.

التفتازانى: (**إنما يصح... إلخ**) يعنى أن قيام الحسن بالفعل لا مانع منه على رأى الفلاسفة من أن قيام الصفة بالموصوف معناه الاختصاص الناعت لا التبعية فى التحيز وقوله فيتوجه قطعًا منع الملازمة أى فيقال لا نسلم لزوم قيام العرض بالعرض بمعنى التبعية فى التحيز أو منع بطلان اللازم أى لا نسلم أن قيام العرض بالعرض باطل بناء على أن القيام معناه الاختصاص الناعت.

التفتازانى: (**مع أن كون الإمكان ثبوتيًا أى وجوديًا باطل بالاتفاق**) أى فالدليلان على وجود الحسن قد وجدا فى الإمكان مع أنه ليس موجودًا اتفاقًا فقوله مع أن. . . إلخ. راجع للدليلين وبيان لتخلفهما فى الإمكان.

التفتازانى: (**وهذا مع فساده وابتنائه على الفاسد**) لعل قوله وابتنائه على الفاسد بيان لوجه فساده فكأنه قال وهذا فاسد لابتنائه على الفاسد وهو أن قول المصنف ولم يكن دليل ثانٍ على أن الحسن وجودى وتقدم أن الصفات السلبية قد تكون مما تقتضيه الذات فعلى تقدير أن الحسن عدمى لا يلزم أن لا يكون ذاتيًا.

التفتازانى: (**فعلم... إلخ**) أى من كلام الآمدى.

التفتازانى: (**مع تحقيق إبطال دليله**) أى بلزوم الدور وقوله على وجه يندفع به جواب الآمدى عن الاعتراض الأول ذلك الوجه هو أن صورة النفى لا تلزم أن تكون سلبًا أى عدم وجود فكون صورة النفى سلبًا موقوف على كون ما دخله

النفى وجودًا فلو استفيد كونه موجودًا من كون صورة النفى سلبًا لزم الدور وإنما اندفع به جواب الآمدى عن الاعتراض الأول لأنه قال فى الجواب استدلالاً على أن الإمكان وما معه من الأمور الاعتبارية أن مفهوم نقائضها سلب التقدير فيقال عليه إن الاستدلال على كون الإمكان وما معه من الأمور الاعتبارية بذلك دور إذ صورة النفى لا يلزم أن تكون سلبًا للتقدير فكون صورة النفى سلبًا للتقدير موقوف على كون ما دخله النفى تقديريًا فلو استفيد كون الإمكان تقديريًا من كون صورة النفى سلبًا للتقدير لزم الدور.

التفتازانى: (وتقريره) أى تقرير الاعتراض الثانى وقوله: على ما ذكره الجمهور إشارة إلى أن الشارح قد خالف فى تقريره الجمهور.

التفتازانى: (أو لأنها فى حكم المنفى) تحريف وصوابه فى حكم النفى ومعنى كونها فى حكم النفى أنها النفى وأن الإضافة بيانية.

التفتازانى: (وهذا تقرير ظاهر) حاصله أن النفى ليس بلازم أن يكون سلبًا حتى يكون مقابله وجودًا فلا يعرف الوجود بالنفى إلا إذا عرف أن النفى سلب وهو موقوف على معرفة أن ما دخله النفى موجود فلو استفيد الوجود بالنفى لزم الدور وقوله والعدول عن الوجود إلى الثبوت أى فلم يقل قد يكون وجوديًا حتى يكون المعنى أن نفس النفى يكون وجوديًا كما فى اللامعدوم وقوله: وحمل الثبوت على معناه المصدرى أى لا على الوجود الذى هو الثبوت وقوله على ما هو رأى المعتزلة متعلق بقوله أعم.

قوله: (بالكنه) دفع به ما يقال من أنه لا يلزم من كونه ليس زائدًا على مفهوم الفعل أن يلزم من تعقل الفعل تعقله لجواز أن يتعقل الفعل بالعرضيات.

قوله: (لأن كل شىء يقتضى اتصافه بنقيض منافيه) كالإنسان فإنه يقتضى اتصافه بكونه ليس فرسًا كما تقدم.

قوله: (وليس لك أن تأخذه مسلمًا) أى كما يفيده قول السعد التفتازانى وهذا خلاف مذهبهم.

قوله: (كما أشير إليه) أى فى قوله: قيل لا حاجة إلى إثبات كونهما وجوديين هذا وقد قال الهروى على قول السيد: إن أريد بالصفة الحقيقية الصفة الوجودية هذا القول ضعيف لأنه لا يصح أن يريد الشارح ذلك وإنما أراد بقوله: إذ المعدوم

لا يكون له صفة بيان انتفاء كون الحسن وصفًا على التقدير المذكور، وبقوله: وكيف... إلخ. بيان انتفاء كونه ذاتيًا فكأنه قال: فلم يكن الحسن وصفًا إذ المعدوم لا يكون له صفة إلا بأمر معدوم وموهوم كونه صفة ولم يكن صفة ذاتية إذ الصفة المستندة إلى الذات والحقيقة لا تكون لما لا ذات ولا حقيقة له ويجوز أن يكون كون الحسن من الصفات المستندة إلى الذات والحقيقة بالمعنى الغالب مسلمًا لأنهم قائلون: بأن الحسن صفة للفعل والفعل معنًى أى عرض كما صرح به فى قوله: والفعل أيضًا معنًى وهو ظاهر وإذا كان الحسن صفة للعرض فهو صفة مستندة إلى الحقيقة والذات لأن العرض من الموجودات. اهـ بحذف. ولا يخفى أن هذا تكلف لا يغنى شيئًا فالظاهر ما قاله قدس سره.

قوله: (وما قيل من أنه لا يرد النقض بالإمكان) أى كما قال الآمدى وقوله فقد تبين بطلانه أى من أن وجود الحسن والقبح ليس مسلمًا عندهم وإلا لكان الاستدلال عليه مستدركًا.

قوله: (يعنى أن النفى إنما يرد على الثبوت وهو إما ثبوت الشىء فى نفسه...إلخ) يعنى أن المراد بالثبوت فى قول الشارح قد يكون النفى ثبوتًا الثبوت للغير وهو جزئى من مطلق الثبوت والجزئى الآخر ثبوت الشىء فى نفسه وهو الوجود فالمنفى على كل حال هو الثبوت الأعم لكن يرد أن الثبوت فى النفس ليس هو الوجود الخارجى بل أعم هذا وقرر الهروى كلام المحشى بأن قول الشارح ليس كل منفى موجودًا بل قد يكون ثبوتًا ليس معناه أنه قد يكون ثبوتًا وقد يكون وجوديًا بل معناه أن النفى لا يرد إلا على الثبوت.

قوله: (وليس له ثبوت فى نفسه ليقصد سلبه) قال الهروى: فإن قلت قصد سلب ثبوته فى نفسه لا يقتضى تحقق هذا الثبوت إذ يصح أن يقال: شريك البارى ليس بموجود قلت: الفرض، أنه إذا أردنا أخذ نقيض اللاامتناع يجب اعتباره على وجه لا يثبت النقيض فى الممتنع بل الواجب تحقق اللاامتناع فى غيره ولو اعتبر سلب ثبوت الامتناع فى نفسه لتحقق اللاامتناع فى الممتنع وغيره على وجه واحد. انتهى.

قوله: (ولو ذهبت... إلخ) أى لو ذهبت إلى ذلك وجعلت قوله لا ما ليس امتناعًا على ظاهره من سلب حمل الامتناع على شىء وجعلت الثبوت غير المنفى

فى اللاامتناع هو الثبوت الذى ليس بطريق الحمل كثبوت الامتناع للشريك فمعنى اللاامتناع نفى ثبوت الامتناع الذى هو ثابت للغير لا بطريق الحمل ومقابله هو الثبوت بطريق الحمل فمعنى اللاامتناع أن هذا الأمر ليس امتناعًا منعك قوله فإن المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه فإنه صريح فى أن الثبوت غير المنفى هو الثبوت بطريق الحمل فمقابله هو الثبوت للشىء فى نفسه فلا بد من تأويل فى قوله لا ما ليس امتناعًا.

قوله: (أى مطلقًا) أى سواء كان النفى للثبوت للغير أو لثبوت الشىء فى نفسه.

قوله: (وإن اشتهيت أن تعرف حقيقة الحال... إلخ) يشير إلى أن الجواب المذكور بلزوم الدور ليس فيه معرفة حقيقة الحال لأن المستدل لم يستدل بكون اللاحسن سلبًا على وجود المنفى بناء على أن مورد السلب لا يكون إلا وجودًا حتى يرد الدور بل استدل على وجود الحسن بكون اللاحسن سلبًا وأنه إذا لم يكن الحسن وجودًا ارتفع النقيضان فالمجيب إن سلم لزوم ارتفاع النقيضين لو لم يكن الحسن موجودًا تم الاستدلال ولا يلزم الدور وإلا فالجواب منع لزوم ارتفاع النقيضين على ما تقدم لك.

قوله: (ولا يجب ذلك) أى أن يكون النقيضان أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا وقوله فى المعنى الأول تحريف أو أن فى بمعنى الباء والأصل بالمعنى الأول وهو أن الوجودى بمعنى الموجود والعدمى مقابله وقوله لجواز ارتفاعهما وذلك كالوجوب واللاوجوب فإنهما ليسا بموجودين فى الخارج قال فى المواقف: ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال وأما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا. اهـ. وكتب السيد على قوله محال أى مستحيل وأما يخلو مفهوم من المفهومات عنهما بأن لا يصدق شىء منهما عليه فلا يجوز أن لا يصدق على أ مثلاً أنه واجب ولا أنه ليس بواجب أو لا يصدق عليه أنه ممتنع ولا أنه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديًا كان أو عدميًا مع نقيضه الذى هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان فى شىء بأن يصدقا عليه معًا ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شىء منهما وكتب على قوله وأما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا بل يجوز أن يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معًا فى الخارج والسر فى ذلك أنك إذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلاً لشىء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا

يرتفعان وإذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضًا وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب أعنى ارتفاع وجوده فى نفسه أن يكون الوجوب موجودًا فى نفسه. اهـ.

قوله: (لدليل المقدمة والمدعى) يعنى أن الاعتراض الثانى نقض إجمالى للدليل على أن الفعل اضطرارى الذى هو إن كان صدوره... إلخ. لوجود هذا الدليل فى فعل البارى مع أنه ليس اضطراريًا فقد تخلف الحكم عن الدليل، والاعتراض الثالث نقض إجمالى للدليل على أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين الذى هو أن فعل العبد اضطرارى وكل فعل اضطرارى لا يوصف بحسن ولا قبح ذاتيين لوجوده مع اتصاف الفعل بالحسن والقبح الشرعيين عند الخصم المستدل على نفى الحسن والقبح الذاتيين فقد تخلف الحكم عن الدليل وتخلف الحكم هنا من حيث إن الدليل ينفى الحسن والقبح الشرعيين أيضًا مع أنهما ثابتان فلا مانع من ثبوت الحسن والقبح العقليين أيضًا وهذا بعيد.

قوله: (ولهذا الجواب تقرير واف فى الكلام) إشارة إلى ما ذكر فى مسألة خلق الأعمال من أن من قال: بأن العبد يخلق أفعال نفسه قائل: بأن صدور الفعل عن القادر يتوقف على أن يخلق الله فيه الداعية للفعل وعند حصولها يجب حصول الفعل ولا يتمكن من الترك وهذا ينافى استقلال العبد بالفعل وإن لم يناف تأثير قدرته فيه فلزم هذا القائل القول بأن العبد ليس موجودًا للفعل كما هو مذهب الأشاعرة وفى شرح مسلم الثبوت ما نصه بالاختصار وتحقيق المقام أنه عند إرادة العبد تتحقق الدواعى للفعل من التخيل الجزئى والشوق إليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه إلى الفعل وقد أجرى الله عادته بإعطاء ما يصلح المادة إصلاحًا كاملاً وليس الشأن الإلهى أن يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عاربة عنه بإمساك الفيض عنه بل يخلق الله تعالى الفعل فى المريد بجرى العادة فيتصف به هذا عند أهل الحق وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد يخلق العبد الفعل فليس الاختيار فى العبد إلا صرف القدرة والإرادة إلى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أو لا كما هو عندنا وهذا لا ينافى الوجوب وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أن تتعلق إرادته فى الأزل بإيجاد ما علمه الله تعالى صالحًا

للوجود على النظم الأتم فيوجد بهذا التعلق ما أراده مطابقًا لعلمه ويجب على اقتضائه وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار ووجوب الإرادة لأجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للبارى لا ينافى اختيار أنه مختار فيه وإن كان واجب الحصول لكونه على مقتضى إرادته وعلمه فى مسلم الثبوت بعد ذلك ما نصه فائدة فى تحقيق صدور الأفعال الاختيارية قال الجهمية الذين هم الجبرية حقًا: لا قدرة للعبد أصلاً وهذا سفسطة وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة فى أفعاله وهم مجوس هذه الأمة وما فهموا أن الإمكان ليس من شأنه إفاضة الوجود وعند أهل الحق له قدرة كاسبة فعند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية لها أصلاً قالوا ذلك كافٍ فى صحة التكليف والحق أنه كفء للجبر وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل فلها تأثير فى القصد المذكور فيخلق الله الفعل عقيب ذلك بالعادة والقصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم فليس خلقًا بل إحداث ليس كالخلق بل أهون وقيل بل موجود فيجب حينئذٍ تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص خلق الله الفعل لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة ثم قال: وعندى أن العبد مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية.

قال: (وعلى الجبائية لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد، وأيضًا لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو صفته لم يكن البارئ مختارًا فى الحكم لأن الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الآخر فلا اختيار ومن السمع ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء:١٥]، لاستلزام مذهبهم خلافه).

أقول: الأدلة المذكورة لا تنتهض على الجبائية لأنه إذا كان بوجوه واعتبارات، اندفع الأول لجواز الاختلاف، والثانى لجواز الاجتماع، والثالث لأنه قد لا يكون معنى، والرابع لأن اللازم والاتفاقى قد يكون له جهات واعتبارات. فاحتج بما ينتهض عليهم وعلى غيرهم وهو من العقل والنقل. أما من العقل فوجهان:

أحدهما: أنه لو كان حسن الفعل وقبحه لأمر غير الطلب حاصل فى الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل أما الملازمة فلتوقف تعلقه حينئذ على أمر زائد وما هو للشىء بالذات لا يتوقف على أمر زائد وأما بطلان اللازم فلأنا نعلم بضرورة العقل أن الطلب صفة ذات إضافة تستلزم مطلوبًا عقلاً ولا يعقل حقيقته إلا متعلقًا بمطلوب.

ثانيهما: أنه لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفة لم يكن البارئ مختارًا فى الحكم واللازم باطل بالإجماع.

بيان اللزوم أن الأفعال تكون حينئذ غير متساوية فى نفسها بالنسبة إلى الأحكام فإذا كان الفعل فيه أحد الحكمين راجحًا فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول، فيكون قبيحًا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينًا عليه وأنه ينفى الاختيار، وقد يقال: إن امتناع الفعل لقيام صارف القبح لا ينفى الاختيار.

وأما من السمع فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، ولو كان الأحكام مدركها العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرم وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو. قوله: لاستلزام مذهبهم خلافه؛ يحتمل أن يريد به استلزام حكم العقل خلاف ما تقتضيه الآية والأقرب حمله على أن مذهبهم فى عدم جواز العفو يستلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية إشارة إلى أنه إلزامى وأنه لا يمتنع أن يقال بالوجوب العقلى مع نفى التعذيب قبل البعثة لجواز العفو.

التفتازاني

قوله: (وعلى الجبائية) سيتضح لك أن هذه الحجج الثلاث تنتهض على غير الجبائية أيضًا فيجب أن تكون الأدلة الأربعة السابقة مختصة بمن عداهم لا تنتهض عليهم وإلا لما كان لتخصيصهم بالذكر جهة أصلاً فلذا أشار إلى اندفاع الأدلة الأربعة عنهم أما الأول: فلجواز أن يختلف الفعل فيحسن تارة لتحقق الجهة المحسنة ويقبح تارة لتحقق الجهة المقبحة وأما الثانى: فلجواز اجتماع الحسن والقبح إذ لا تناقض عند اختلاف الاعتبار فيحسن الخبر المذكور من حيث إنه صدق ويقبح من حيث إنه مستلزم لكذب خبر آخر وأما الثالث: فلأن الحسن الذى ليس من الأوصاف الذاتية يجوز أن لا يكون وجوديًا بل اعتباريًا فلا يكون عرضًا وأما الرابع فلأن فعل العبد وإن كان لازمًا أو اتفاقيًا يجوز أن يشتمل على جهات واعتبارات بها يحسن ويقبح هذا وفى عدم انتهاض الأخيرين عليهم نظر.

قوله: (لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب) قد اعترف الشارح العلامة بتحيره فى تقرير هذا الدليل وقرره بوجهين أحدهما: ينتهض على جميع المعتزلة والآخر على القائلين بكون الحسن والقبح لصفات أو لجهات واعتبارات الأول: لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب أى لغير أمر الشارع أو نهيه سواء كان ذلك الغير ذات الفعل أو صفاته أو جهاته واعتباراته لم يكن تعلق الطلب لنفس الطلب ضرورة توقفه حينئذ على ذلك الغير واللازم باطل لأن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلى لا يتوقف على غيره لاستلزامه مطلوبًا عقلاً، فإذا حصل الطلب تعلق بنفسه بالمطلوب الثانى: لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب من الصفات والاعتبارات لم يكن الطلب لنفس الفعل المطلوب بل يتوقف على ما له من الصفات أو الجهات أو الاعتبارات لكنه تعلق عقلى لا يتوقف على شىء زائد على المطلوب، فبنى الأول على أن ضمير نفسه للمطلب والثانى على أنه للفعل ثم اعترض عليهما بما لا يخفى واختار بعض الشارحين التقرير الثانى لكن خص الغير بالجهات والاعتبارات ليكون حجة على الجبائية وحدهم وبين بطلان اللازم بأن التعلق نسبة بين الطلب والفعل والنسبة بين الأمرين لا تتوقف إلا على حصولهما والطلب قديم لا يتصور توقفه على حادث، فإذا حصل الفعل تعلق الطلب به من غير توقف على جهة واعتبار ثم اعترض بأنه يجوز أن يكون المطلوب هو ذلك الفعل بشرط مقارنة الجهة

المحسنة أو المقبحة فيتوقف التعلق على حصول المطلوب، أعنى الفعل المخصوص واختيار الشارح المحقق من الأول كون ضمير نفسه للطلب لأنه الملائم لقوله غير الطلب ومن الثانى تخصيص الغير بصفات الفعل واعتباراته دون ذاته؛ لأن توقف تعلق الطلب على ذات الفعل المطلوب مما لا سبيل إلى نفيه وحاصله أن تعلق الطلب بالفعل لو توقف على ما يعرض للفعل من الصفات أو يتعلق به من الجهات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب من لوازم الذات والجواب أنا لا نعنى أن الطلب يتحقق ولا يتعلق ما لم تعرض الصفات أو الاعتبارات، بل إنه لا يتحقق حينئذ فإن بنى ذلك على أن الطلب قديم فهو مع أنه لا ينتهض على المعتزلة يستلزم القول بقدم الفعل المطلوب أو بأنه قد يتحقق من غير تعلق بمطلوب متحقق.

قوله: (أو صفة) يعنى حقيقية لازمة أو اعتبارية عارضة لينتهض على الجبائية أيضًا.

قوله: (فيكون الحكم بالراجح متعينًا عليه) يعنى لابد فى الفعل من حكم البتة وإذا امتنع المرجوح تعين الراجح وحينئذ يندفع ما ذكره العلامة من أن هذا إنما يتم لو كان ترك الراجح مطلقًا قبيحًا وليس كذلك، إذ القبيح تركه مع الإتيان بالمرجوح.

قوله: (وقد يقال) اعتراض على الدليل المذكور بمنع المقدمة القائلة بأن تعين الحكم بالراجح ينفى الاختيار والجواب عنه بأن أفعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والأعراض لا يستقيم على أصول المعتزلة فلا يقوم حجة عليهم.

قوله: (لتحقق الوجوب) أى بحكم العقل.

قوله: (وتحقق الخرم) أى الإخلال بالواجب بحكم الضرورة.

قوله: (استلزام حكم العقل) يعنى أن حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها يستلزم التعذيب قبل البعثة والآية تقتضى عدم التعذيب وهو ثابت فينتفى حكم العقل.

قوله: (وأنه لا يمتنع) يعنى أن فى قوله لاستلزام مذهبهم خلافه إشارة إلى أن مجرد القول بالوجوب العقلى لا يستلزم القول بالتعذيب قبل البعثة بل هو مع القول بعدم جواز العفو.

الجرجانى

قوله: (لأنه إذا كان) أى الحسن أو القبح **(بوجوه واعتبارات)** عقلية مختلفة

(اندفع) الدليل **(الأول لجواز الاختلاف)** حينئذ بحسب اختلاف الوجوه إنما لا يجوز ذلك إذا استند إلى الذات أو إلى الصفة اللازمة **(و)** كذا اندفع **(الدليل الثانى جواز الاجتماع)** بين الحسن والقبح بحسب الاعتبارات المختلفة ولا يجوز ذلك على تقدير الاستناد إلى الذات وهو ظاهر ولا على تقدير الاستناد إلى الصفة اللازمة لاستنادها إلى الذات فيرجع إلى الأول وكذا اندفع الثالث؛ لأن الحسن أو القبح المستند إلى الاعتبارات قد يكون أمرًا اعتباريًا لا موجودًا محققًا فلا يكون عرضًا قائمًا ليلزم المحذور **(و)** كذا **(الرابع لأن)** الفعل **(اللازم والاتفاقى قد يكون له جهات واعتبارات)** بحسبها يتصف بالحسن والقبح إنما لا يتصف بذلك من حيث ذاته ولا من حيثية راجعة إليه.

قوله: (لو كان حسن الفعل وقبحه لأمر غير الطلب) أى من الشارع بالأمر والنهى حاصل فى الفعل سواء كان ذلك الأمر ذات الفعل أو صفة له حقيقية أو اعتبارية لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذات الطلب لتوقف التعلق حينئذ على أمر زائد على الطلب هو منشأ الحسن أو القبح أو على أمر زائد عليه هو الحسن أو القبح الحاصل من غيره، وباقى الكلام واضح وفيه بحث لأن تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعًا؛ لأن الطلب لا يمكن وجوده خارجًا ولا ذهنًا بدون المطلوب متعلقًا به فلذلك كان التعلق لازمًا له فلو فرضنا: أن ذات الفعل منشأ الحسن أو القبح، وأن تعلق الطلب متوقف عليه لم يكن فيه استحالة وأما أن التعلق ثابت له لذاته فإن أريد به أنه لا يتوقف على شىء مغاير للطلب فهو ممنوع، وإن أريد أنه مستلزم إياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فهو مسلم لكن توقفه على المطلوب لا ينافى ذلك لاستلزامه إياه أيضًا، وإن فرض أن تعلقه باعتبار حسنه أو قبحه فإما أن يجعل الحسن مثلاً قيدًا للفعل المطلوب؛ بأن يكون المطلوب هو الفعل الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك كان من تتمة المطلوب فلا يلزم من توقف التعلق عليه محذور، وإما أن يجعل غاية للطلب فلا امتناع أيضًا لأن وجود الطلب حينئذ متوقف عليه فضلاً عن تعلقه ولا يقدح ذلك فى الاستلزام لا يقال: حسن الفعل وقبحه، وما يستندان إليه أمور حادثة فلا يتوقف عليها الطلب وتعلقه القديمان، لأنا نقول: الطلب عند المعتزلة حادث على أنه متوقف على العلم بها لا على وجودها فى الخارج وقس على ذلك استناد الحسن إلى الصفة حقيقية كانت

أو اعتبارية ومنهم من خص الدليل بإبطال القول بالصفة؛ فقال: لو كان حسن الفعل وقبحه لغير الطلب من الاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل لنفس الفعل بل لأجل ذلك الاعتبار، ثم منع أن الطلب يتعلق بالفعل من حيث هو لجواز تعلقه به من حيث هو على الجهة المذكورة.

قوله: (فإذا كان الفعل فيه أحد الحكمين راجحًا) يعنى: إذا كان أحد الحكمين راجحًا فى الفعل من الحكم الآخر كالأمر الراجح على النهى بالقياس إلى الحسن، فالحكم بالمرجوح أى الإتيان بالحكم المرجوح على خلاف ما يقبله العقل ويرتضيه فيكون قبيحًا فلا يجوز عليه؛ فيكون الإتيان بالحكم الراجح متعينًا عليه إذ تركه أيضًا قبيح فلا اختيار وغيره قد اعتبر رجحان تعلق الحكم بفعل على تعلقه بآخر فقال: لا يجوز تعلقه بما هو مرجوح بالقياس إليه فيلزم أن يتعلق بما هو راجح بالنسبة إليه فيكون ضروريًا لا اختيار فيه.

قوله: (وقد يقال) حاصله: أن امتناع الإتيان بالحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلى لا ينفى اختيار الفاعل وقدرته عليه كما أن وجوب الإتيان بالحكم الراجح لقيام داعى الحسن إليه لا ينفيه أيضًا.

قوله: (لتحقق الوجوب والخرم) بفتح الخاء المعجمة أى: ترك الواجب من خرم منه شيئًا إذا نقصه أو من خرم الدليل عن الطريق إذا عدل عنه.

الهروى

قوله: (سواء كان ذلك الأمر ذات الفعل) أى الأمر الذى هو غير الطلب وحاصل فى الفعل ووجه كونه فى الفعل على تقدير أن يكون ذات الفعل أن بعض الأفعال له حقيقة مشتركة بين الأشخاص يعرض له الحسن أو القبح باعتبار تلك الحقيقة كالصدق والكذب؛ فإن حقيقة الصدق مشتركة بين صدق هذا الخبر وذاك الخبر وبين هذا الشخص وذاك الشخص وهذه الحقيقة المشتركة علة للحسن لا مجموع الحقيقة والخصوصية فلا شك فى وقوع الشخص طرفًا للحقيقة المشتركة فهذه الطرفية مشعرة بأن من قال حسن الفعل وقبحه لذاته لم يرد أن ذاته الشخصية علة لهما بل الذات والحقيقة المشتركة على الوجه الذى ذكر.

قوله: (وإما أن يجعل غاية للطلب) بأن يطلب شخص حسن الفعل وحينئذ يتوقف الطلب وتعلقه بالفعل على أن يكون ذلك الفعل مما له حسن وإلا لم

تحصل الغاية.

قوله: (وغيره قد اعتبر رجحان تعلق الحكم) بأن يقال تعلق الأمر مثلاً بالحسن راجح على تعلقه بالقبح وقد يجعل هذا الغير الأفعال راجحة ومرجوحة بالنسبة إلى الحكم فإن الفعل الحسن راجح على الفعل القبيح بالنسبة إلى الأمر والفعل القبيح راجح على الفعل الحسن بالنسبة إلى النهى على خلاف ما ذكر من أن الأمر راجح على النهى بالقياس إلى الفعل الحسن والنهى راجح على الأمر بالقياس إلى الفعل القبيح.

قوله: (لقيام صارف القبح العقلى لا ينفى اختيار الفاعل) وذلك لأن معنى كونه مختارًا أنه تعالى يصح منه الفعل والترك بالنظر إلى ذاته ونفس الفعل وذلك لا ينافى الوجوب والامتناع بالنظر إلى الغير والمعتزلة قائلون بذلك.

الجيزاوى

التفتازانى: (وفى عدم انتهاض الآخرين عليهم نظر) وذلك لأنهما ثابتان ولو كان الحسن والقبح لوجه واعتبار فى الفعل إذ يقال: إن الحسن موجود لأن نقيضه لا حسن وهو سلب. . . إلخ. ويقال: إن فعل العبد اضطرارى لأن صدوره. . . إلخ.

التفتازانى: (قد اعترف الشارح العلامة) أى الشيرازى شارح هذا المختصر.

التفتازانى: (أو جهاته واعتباراته) عطف اعتباراته على جهاته عطف تفسير.

التفتازانى: (لاستلزامه أى الطلب مطلوبًا) أى فلا بد من التعلق فيكون التعلق ذاتيًا.

التفتازانى: (ثم اعترض عليهما بما لا يخفى) لعله أنه إذا كان المطلوب هو الفعل الموصوف بالحسن كان الطلب متعلقًا بنفسه بالمطلوب.

التفتازانى: (ومن الثانى تخصيص الغير بصفات الفعل واعتبار أنه دون ذاته) أى لقوله حاصل فى الفعل فلا يشمل ذات الفعل وهو خلاف تقرير السيد كلام الشارح.

التفتازانى: (لم يكن تعلق الطلب من لوازم الذات) لتحقق الطلب بدونه عند عدم ما يعرض للفعل من الصفات أو يتعلق به من الاعتبارات، وقوله: والجواب أنا لا نعنى أن الطلب. . . إلخ. أى لا نعنى بتوقف الطلب على الصفات

والاعتبارات أن الطلب يتحقق ولا يتعلق إلا إذا عرضت الصفات أو الاعتبارات حتى ينافى كون تعلق الطلب من لوازم الذات بل نعنى أنه لا يتحقق الطلب، وقوله: فإن بناء ذلك أى بناء كون تعلق الطلب بالفعل لو توقف على ما يعرض للفعل من الصفات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب من لوازم الذات على أن الطلب قديم والتعلق إذا كان من لوازمه لم يتوقف على ما يعرض للفعل من الصفات والاعتبارات فلا ينتهض على المعتزلة لأن الطلب ليس قديمًا عندهم ويستلزم قدم الفعل أو أن الطلب يتحقق من غير مطلوب متحقق.

التفتازانى: (بحكم الضرورة) إذ لا شبهة فى أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات.

قوله: (قد يكون أمراً اعتباريًا لا موجوداً محققًا) يرد أن دليل كونه موجودًا محققًا متحقق أيضًا على هذا.

قوله: (بحسبها يتصف بالحسن والقبح) يرد أن كون الفعل الاضطرارى أو الاتفاقى لا يوصف بالحسن والقبح ثابت ولو كان وصفه بهما لوجه واعتبار ولذا قال السعد وفى عدم انتهاض الآخرين عليهم نظر.

قوله: (سواء كانت ذات الفعل) أى ماهيته المشتركة بينه وبين أمثاله كصدق أن زيدًا قائم فإن ذات الصدق الكلية مشتركة بينه وبين الأخبار الصادقة فهذه الذات المشتركة يصدق عليها أنها فى الفعل أى الجزئى فقول الشارح حاصل فى الفعل يشمل ذات الفعل لأنها حاصلة فيه وجرى السعد على الظاهر من قوله حاصل فى الفعل فقصره على الصفة حقيقية أو اعتبارية.

قوله: (فهو ممنوع) أى: لظهور توقفه على المطلوب أيضًا.

قوله: (أنه) أى الطلب مستلزم إياه أى التعلق.

قوله: (لكن توقفه) أى الطلب وقوله لا ينافى ذلك أى استلزام الطلب للتعلق وقوله لاستلزامه أى الطلب إياه أى المطلوب وقوله كان من تتمة المطلوب لو أبدل قوله فإما أن يجعل الحسن بقوله فإن جعل الحسن أو إبدال كان من تتمة المطلوب بقوله فيكون من تتمة المطلوب لكان أحسن.

قوله: (وأما أن يجعل غاية الطلب) أى أن الطلب له ففى الأول المطلوب الفعل الموصوف بالحسن وفى هذا الوجه المطلوب الفعل لما فيه من الحسن.

قوله: (على العلم بها) أى وهو متقدم فى التعقل.

قوله: (أن تركه أيضًا قبيح) رد على العلامة الشيرازى حيث قال: إن هذا إنما يعتبر لو كان ترك الراجح قبيحًا مطلقًا وليس كذلك إذ القبيح تركه مع الإتيان بالمرجوح.

قوله: (رجحان تعلق الحكم بفعل على تعلقه بآخر) أى كتعلق الأمر بالحسن على تعلقه بالقبح وقد يجعل هذا الغير الأفعال راجحة ومرجوحة بالنسبة إلى الحكم فإن الفعل الحسن راجح على الفعل القبيح بالنسبة إلى الأمر والفعل القبيح راجح على الفعل الحسن بالنسبة إلى النهى.

قال: (قالوا: حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير نظر إلى عرف أو شرع أو غيرهما والجواب المنع بل بما ذكر، قالوا: إذا استويا فى المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر آثر العقل الصدق وأجيب بأنه تقدير مستحيل فلذلك يستبعد منع إيثار الصدق ولو سلم فلا يلزم فى الغائب للمقطع بأنه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصى ويقبح منا، قالوا: لو كان شرعيًا لزم إفحام الرسل فيقول لا أنظر فى معجزتك حتى يجب النظر ويعكس أو لا يجب حتى يثبت الشرع ويعكس، والجواب أن وجوبه عندهم نظرى فيقول بعينه على أن النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت أو لم يثبت. قالوا: لو كان ذلك لجازت المعجزة من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إلى الله قبل السمع والتثليث وأنواع الكفر من العالم بخلافه وأجيب بأن الأول إن امتنع فلمدرك آخر والثانى ملتزم إن أريد به التحريم الشرعى).

أقول: للمعتزلة فى إثبات حكم العقل وجوه:

قالوا: أولاً: حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير النظر إلى شرع أو عرف أو غيرهما من عادة أو مصلحة أو مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم وقال به من لا يتشرع فدل على أنه ذاتى.

الجواب: منع كونه معلومًا بالضرورة بل بأحد ما ذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما أو نمنع الضرورة فى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد ما ذكر من التغيرات الثلاث.

قالوا: ثانيًا: إذا استوى الصدق والكذب فى جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحًا للصدق آثر العقل الصدق ولولا أنه ذاتى ضرورى لما كان كذلك.

والجواب: أن يقال لا استواء فى نفس الأمر لأن لكل واحد منهما لوازم فإذًا تقدير تساويهما تقدير مستحيل فيمنع إيثار الصدق على ذلك التقدير وإن كان مما يؤثر فى الواقع وإنما يستبعد ذلك لأنه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه وإنما يتبادر الذهن إلى الجزم بإيثار الصدق مع التقدير فيغلط ويظن أنه جزم بإيثاره عند وقوع

المقدر والفرق بينهما غير خفى ولو سلم ذلك فى الشاهد أى فى حقنا فلا يلزم فى الغائب أى فى حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فإنا نقطع بأن الله تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وأنه منا قبيح إذ يحرم على السيد تمكين عبده من المعاصى إجماعًا.

قالوا: ثالثًا: لو كان شرعيًا لزم إفحام الرسل فلا تفيد البعثة وبطلانه ظاهر بيانه إذا قال الرسول: انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى فله أن يقول لا أنظر فيه حتى يجب على النظر وأنه لا يجب حتى أنظر أو يقول لا يجب علىّ حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر ويكون هذا القول حقًا ولا سبيل للرسول إلى دفعه وهو حجة عليه وهو معنى الإفحام.

الجواب: أما أولاً: فبأنه مشترك الإلزام لأنه وإن وجب عندهم بالعقل فليس ضروريًا لتوقفه على إفادة النظر للعلم مطلقًا وفى الإلهيات خاصة وعلى أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والكل مما لا يثبت إلا بالنظر الدقيق وإذا كان وجوبه نظريًا فللمكلف أن يقول: ما تقدم بعينه وهو أنه لا يجب ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب أو لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب.

وأما ثانيًا: فبالحل وهو أن قوله: لا أنظر حتى يجب؛ غير صحيح لأن النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر وقد يقال: فلا يمكن إلزامه النظر وهو معنى الإفحام ولو سلم أن النظر يتوقف على وجوبه فقوله: لا يجب حتى أنظر أو حتى يثبت الشرع؛ غير صحيح، فإن الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع أو لم يثبت لأن تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به وإلا لزم الدور وليس ذلك من تكليف الغافل فى شىء فإنه يفهم التكليف وإن لم يصدّق به.

قالوا: رابعًا: لو كان ذلك أى لو تحقق كونه شرعيًا للزم محالان:

أحدهما: فى فعل الله تعالى وهو أن لا يقبح منه فلا شىء يمتنع عليه شىء فيلزم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب إثبات النبوة وأن يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إليه قبل السمع ويلزم أن لا يجزم بصدقه أصلاً لأنه مما لا يمكن إثباته بالسمع لأن حجية السمع فرع صدقه تعالى إذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبى دالاً على صدقه فينسد باب إثبات النبوة وترتفع الثقة عن كلامه.

ثانيهما: فى فعل العبد وهو أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفء إليه تعالى وأنواع الكفر من العالم بخلافه قبل السمع وبطلانه ضرورى.

والجواب عن الأول لا نسلم امتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالى امتناعًا عقليًا كنا نجزم بعدمه لأنهما من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم أن امتناع القبح العقلى يستلزم انتفاءه لجواز أن يمتنع لمدرك آخر إذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول.

وعن الثانى أنه لو أريد بقبح التثليث التحريم الشرعى وهو المنع عنه من قبل الله تعالى الذى هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وإن أريد به معنى آخر فلا يضرنا لأنه إثبات لغير المتنازع فيه.

التفتازانى

قوله: (بل بأحد ما ذكر) المعنى الأول هو الظاهر والثانى تكلف محض ومعناه لا نسلم أن حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران بمعنى استحقاق الثناء والذم فى حكم الشارع أو بمعنى وجود الحرج وعدمه ضرورى؛ بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته فالأحد معين لكن أبهمه لكونه كافيًا فى المقصود أعنى عدم ثبوت المتنازع فيه الذى هو أحد الأخيرين بالتعيين ولا دلالة فى هذا على أنه بأى معنى يوجد لا يثبت المتنازع حتى يفهم منه أن محل النزاع غير التفسيرات الثلاث؛ وكأن فى قوله أو نمنع بلفظ الفعل إيماء إلى أن هذا ليس تفسير والكلام المتن بل منعًا آخر.

قوله: (فإذًا تقدير تساويهما) يعنى إذا كان لكل منهما لوازم مخالفة للوازم الآخر كان تقدير تساويهما من جميع الوجوه تقدير أمر مستحيل وحينئذ لا نسلم أن العقل يؤثر الصدق على ذلك التقدير أى عند وقوع التساوى بل لا يؤثر الصدق ولا الكذب، وإن كان يؤثره فى الواقع لعدم وقوع المقدر فإن قيل إيثار الصدق عند وقوع التساوى مما لا يكاد يجزم به العقل ويستبعد منعه قلنا: لأنه يلتبس عليه حال وقوع التساوى بحال فرضه وتقديره فيظن أن جزمه بإيثار الصدق عند فرض التساوى وتقديره جزم بإيثاره عند وقوع التساوى، وكما يستبعد منعه عند تقدير الوقوع يستبعد منعه عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفى على المتأمل لأن الجزم مع التقدير جزم فى حال عدم التساوى بل ترجح الصدق والجزم عند وقوع

المقدر جزم فى حال التساوى وعدم الترجح، فالإيثار فى الأول لمرجح وفى الثانى لا لمرجح فقوله: لأنه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه معناه أن توجه منع إيثار الصدق إنما هو حال وقوع التساوى لا حال فرضه فعند الفرض إنما كان يتوجه لو كان مستلزمًا للوقوع فحيث لم يستلزم يستبعد المنع وقوله فى المتن فلذلك يستبعد معناه أن منع إيثار الصدق إنما يستبعد؛ لأن تقدير التساوى تقدير أمر مستحيل لا يتصور وقوعه حتى لو كان أمراً ممكنًا ربما يقع مع التقدير لم يستبعد معه المنع كما لا يستبعد مع الوقوع وشرح هذا المقام على ما ذكره المحقق مما لم يحم حوله أحد.

قوله: (ولو سلم ذلك) أى كون حسن الصدق ذاتيًا فى حقنا فلا يلزم كونه كذلك فى حق الله حتى يصح حكم العقل قبل ورود الشرع أن فاعله يستحق الثناء فى حكم الله تعالى.

قوله: (تمكين العبد) أى إقداره وترك قسره وإلجائه إلى الطاعة، فلا يرد ما ذكره العلامة من أن فعل العبد بقدرته لا بقدرة الله تعالى فلا تمكين منه.

قوله: (ولا يثبت الشرع حتى أنظر) لم يقل حتى يجب النظر على ما هو صريح العكس لأن المنع عليه ظاهر بل أشار إليه بقوله: وأنا لا أنظر أى حتى يجب فلزم الإفحام وخفى المنع.

قوله: (والكل مما لا يثبت) إشارة إلى دفع الاعتراض بأن وجوب النظر من النظريات الجليلة التى تسمى فطرية القياس.

قوله: (وأما ثانيًا فبالحل) أشار إلى رد المقدمة الأولى أعنى لا أنظر حتى يجب ولما كان دفعه ظاهراً وهو أن معنى الإفحام أنه لا يمكنه إلزام النظر إلا بعد الوجوب فله أن يقول لا أنظر ما لم يجب وإن جاز النظر بدون الوجوب أشار إلى رد المقدمة الثانية بأن قوله لا يجب النظر ما لم أنظر أو ما لم يثبت الشرع ليس بصحيح؛ لأن النظر إنما يكون للعلم بالشىء وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه فى نفس الأمر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عندنا أو لم يثبت من غير توقف على العلم به؛ لأن العلم بالوجوب وقوف على الوجوب فلو توقف عليه لزم الدور ولما اعترض بعضهم بأن هذا تكليف للغافل وأجاب بأنه جائز فى هذه الصورة للضرورة أشار إلى إبطاله بقوله: وليس ذلك أى وجوب النظر قبل النظر وثبوت الشرع عنده من تكليف الغافل فى شىء لأن معناه أن لا

يفهم التكليف والخطاب وههنا قد فهمه وإن لم يصدق به ولم يعلم أنه مكلف.

قوله: (للزم محالان) ظاهر كلام المصنف وصريح كلام الآمدى هو أن الأول جواز إظهار المعجزة والثانى امتناع الحكم بقبح الأمور المذكورة وتكلف الشارح فجعل الأول جواز إظهار المعجزة وامتناع الحكم بقبح نسبة الكذب إليه والثانى عدم قبح التثليث ونحوه وجعل نسبة الكذب بمعنى انتسابه إلى الله تعالى وكونه كاذبًا ليكون فعل الله وإلا فظاهر أن نسبة الكذب إليه فعل العبد كنسبة الزوجة والولد والكفء. وذلك لأنه لو أجرى كلام المصنف على ظاهره لما كان لتوسيط قوله: قبل السمع بين نسبة الكذب والتثليث جهة بل كان المناسب تقديمه على الكل أو تأخيره عنه فليتأمل.

قوله: (من العالم بخلافه) أى ممن يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات وقيد بذلك لأنه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الأمور من الجاهل.

الجرجانى

قوله: (معلوم بالضرورة) أى معلوم بلا كسب، وهذا العلم الضرورى حاصل من غير نظر والتفات إلى شرع وغيره فيكون بديهيًا أو معلومًا بالبديهة فيكون قوله: من غير النظر بمنزلة التفسير مبالغة وتأكيدًا.

قوله: (ونحوها) أى من أخلاق تابعة لأمزجة، والحاصل أنه إذا نظرنا إلى الصدق النافع من حيث هو ونسبنا الحسن إليه وقطعنا النظر عن جميع ما عداه حكم العقل بأنه حسن حكمًا ضروريًا لا توقف فيه، فلو لم يكن الحسن له فى ذاته بل كان مستفادًا من شرع أو غيره لم يحكم بذلك لتوقفه حينئذ على ملاحظة ما استند إليه حسنه وكذا الحال فى قبح الكذب الضار وإذا ثبت كونهما عقليين فى هذه الأفعال ثبت فيما عداها؛ إذ لا قائل بالفصل، والجواب: منع كونه معلومًا بالضرورة مع قطع النظر عن المذكورات بل هو معلوم بأحدها، أو الجواب بمنع الضرورة؛ أى لا نسلم أن العقل مع قطع النظر عن الأمور المذكورة يحكم بالحسن أو القبح بالمعنى الذى وقع النزاع فيه وقد حققناه فى صدر الكتاب بل يحكم بهما بأحد المعانى الثلاثة المذكورة هناك.

قوله: (مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحًا) أى: من الاعتقادات والشرائع والأقوال المستدعية للميل إليه والبرهان الدال على حسنه آثر العقل

الصدق، ولولا أن حسنه ثابت له فى ذاته ومعلوم بالضرورة لما كان كذلك، والجواب أن يقال: لا استواء بين الصدق والكذب فى نفس الأمر من جميع الوجوه **(لأن لكل واحد منهما لوازم)** منافية للوازم الآخر أقلها المطابقة واللامطابقة **(فإذًا تقدير تساويهما)** فى جميع المقاصد والجهات **(تقدير)** أمر **(مستحيل)** فيتوجه منع التقدير **(فيمنع إيثار الصدق على ذلك التقدير، وإن كان مما يؤثر فى الواقع وإنما يستبعد)** منع إيثار الصدق على ذلك التقدير **(لأنه لا يلزم من فرض التساوى)** بينهما **(وقوعه)** فى نفس الأمر فهنا شيئان نفس التقدير وهو أمر واقع لا استحالة فيه ووقوع المقدر هو المستحيل ومنع الإيثار إنما هو على الثانى لا الأول وليس بمستبعد فى نفسه لجواز استلزام المحال للمحال **(وإنما)** يستبعده الذهن؛ لأنه **(يتبادر إلى الجزم بإيثار الصدق مع)** وجود **(التقدير فيغلط ويظن أنه جزم بإيثاره عند وقوع المقدر والفرق)** بين الجزمين الحاصل والمظنون أو بين نفس التقدير ووقوع المقدر **(غير خفى ولو سلم ذلك)** أى كون الحسن والقبح للفعل فى ذاته **(فى حقنا)** بما ذكرتم من الدليل **(فلا يلزم ذلك فى حق الله تعالى)** وكلامنا فيه؛ لأن البحث عن الحسن والقبح بالإضافة إلى أحكام الله تعالى لعدم جريانه فى حقه تعالى ولا يمكن القياس لأنا نقطع بالفرق إجماعًا لا يقال: إذا سلم أن الحسن مثلاً ذاتى للفعل وما يستند إلى ذات الشىء لا يختلف أصلاً فيلزم ثبوته فى حقه تعالى أيضًا؛ لأنا نقول: ما ذكرتم إنما يدل على أن للصدق حسنًا قائمًا بذاته، وأما إنه مقتضى ذاته من حيث هى فلا وحينئذ جاز الاختلاف بالمقايسة.

قوله: (لزم إفحام الرسل) أى: إسكاتهم وعجزهم عن إثبات النبوة.

قوله: (فله أن يقول: لا أنظر فيه) أى فى المعجز **(حتى يجب علىَّ النظر)** فيه إذ له أن يمتنع عما لم يجب عليه وأن النظر فيه لا يجب علىَّ حتى أنظر فيه إذ لا وجوب بالفرض إلا من الشرع فوجوب النظر فيه يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه فيتوقف كل من النظر فيه ووجوبه على الآخر، وله أن يقول: هذا المعنى بعبارة أوضح، فيقول: لا يجب علىَّ النظر فيه حتى يثبت الشرع لما عرفت ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر ما لم يجب، وإذا بطل كونه شرعيًا ثبت كونه عقليًا إذ لا مخرج عنهما إجماعًا.

قوله: (أما أولاً فبأنه مشترك الإلزام لأنه) أى لأن النظر **(وإن وجب عندهم**

بالعقل فليس) وجوبه **(ضروريًا لتوقف الوجوب على إفادة النظر للعلم مطلقًا)** أى: فى الجملة وأنكرها السمنية فى الإلهيات خاصة وقد أنكرها المهندسون وعلى أن معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر وقد منعه الصوفية وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وسيأتى ما قيل عليه، فإن قلت: ما ذكرتموه يتعلق بوجوب النظر فى معرفة الله سبحانه والكلام فى النظر فى المعجزة قلت النظر فى معرفة الرسالة من الله تعالى نظر فى معرفته من حيث الصفات الفعلية، أو نقول: وجوب النظر فى معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر فى معرفته فيتوقف على هذه المقدمات أيضًا ولك أن تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى وباقى المقدمات على حالها فكل واحد منها لا يثبت إلا بالنظر الدقيق فبطل ما زعموا من أن وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس، وإذا كان وجوب النظر نظريًا فللمكلف أن يقول: لا يجب علىَّ النظر فى المعجز ما لم أنظر فى وجوبه؛ لأن وجوبه مستفاد من النظر ولا أنظر فى وجوبه ما لم يجب علىَّ إذ ما ليس بواجب على لا أنظر فى وجوبه، فإن قيل: هو وإن لم يكن واجبًا لكن النظر فى وجوبه واجب فليس له الامتناع قلنا: ممنوع وإن سلم فبنظر آخر ويلزم التسلسل أو يقول: لا يجب على النظر فيه ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم العقل به ما لم أنظر فيه وأنا لا أنظر فى وجوبه ما لم يجب على لما عرفت.

قوله: (فإن الوجوب) أى وجوب النظر فى المعرفة أو مطلق الوجوب الشامل له ولغيره. **(ثابت)** فى نفس الأمر **(بالشرع نظر)** المكلف **(أو لم ينظر ثبت الشرع)** عنده **(أو لم يثبت لأن تحقق الوجوب)** فى نفس الأمر **(لا يتوقف على العلم به وإلا لزم الدور)** لأن تحقق العلم به متوقف على تحققه فيه ضرورة وجوب مطابقته إياه، غاية ما فى هذا أن يقال: إنه تكليف بالوجوب للغافل عنه وإنه باطل إجماعًا؛ فيجاب بأنه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل فى شىء فإن المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وإن لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرعًا لتحققه وإلا لزم الدور، وأما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له: إنه مكلف كالذى لم تصل إليه دعوة نبى والحاصل أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق،

وهذا هو الجواب المحقق عما فيه فى إيجاب معرفة الله تعالى من أنه إما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل إذ لا جواز للاستثناء فى الدلائل القطعية.

قوله: (وهو أن لا يقبح منه تعالى شىء) إذ لا قبح للأشياء عقلاً ليثبت بالقياس إليه، وأما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه سبحانه لترتبه على النواهى الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى وأيضًا الكلام قبل ثبوت الشرع وإذا انتفى القبح الصارف لم يمتنع عليه شىء فيلزم جواز إظهاره المعجزة على يد الكاذب فلا يحصل لنا الجزم بانتفائه فلا يلزم صدق مدعى الرسالة أصلاً، ويلزم أيضًا أن يمتنع منا الحكم بقبح نسبة الكذب إليه تعالى قبل السمع إذ لا قبح هناك فلا يعلم انتفاء الكذب عنه بل جوازه، ويلزم من ذلك أن لا يجزم بصدقه أصلاً لأن صدقه مما لا يمكن إثباته بالسمع لأن حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى إذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبى بإظهار المعجزة فإنه فى قوة قوله: هذا صادق فى دعواه دالاً على صدقه وإذا كان السمع متوقفًا على صدقه لم يكن إثباته به وقد عرفت أن لا جزم بصدقه من حيث العقل فينسد باب إثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه ويرتفع أيضًا الثقة عن كلامه.

قوله: (من العالم بخلافه) أى بخلاف ما ذكر من التثليث وغيره وفى بعض النسخ من العالم بحاله أى: الذى يعلم حاله تعالى وأنه ليس ثالث ثلاثة ولا زوجة له ولا ولد.

قوله: (وإن كنا نجزم بعدمه) أى بعدم إظهار المعجز على يد الكاذب وعدم الكذب إذ لا يلزم من جواز الشىء عقلاً عدم الجزم بعدمه كما سبق فى العلوم العادية.

قوله: (ولو سلم امتناعه) أى امتناع الإظهار والكذب فى نفس الأمر فلا نسلم أن انتفاء القبح العقلى يستلزم انتفاء امتناع وانتفاء العلم به لجواز أن يمتنع لمدرك آخر؛ أى يجوز أن يمتنع بسبب آخر ويدرك إذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل معين انتفاء المسبب المدلول أو انتفاء العلم به.

قوله: (الذى هو المتنازع فيه) فيه بحث لأن القبح بهذا المعنى لا يتصور ثبوته قبل الشرع فكيف يتنازع فيه أنه ثابت قبله أو لا ومن ادعى قبح التثليث قبل السمع

لم يرد به المنع الشرعى بل كونه بحيث يستحق فاعله الذم عاجلاً والعقاب آجلاً وقد أوضحناه فيما سلف؛ ولذلك ترى بعضهم يقول: إن أريد التحريم الشرعى التزمنا عدمه ولذلك ترى التحريم القطعى(١)، وإن لم يتعرض له المصنف ويمكن أن يقال: معناه أنه لو أريد بقبح التثليث ما يترتب عندنا على التحريم الشرعى من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه، وإن أريد بالقبح معنى آخر فلا يضرنا إثباته لأنه إثبات لغير المتنازع فيه.

الهروى

قوله: (مبالغة وتأكيدًا) وذلك لأن البداهة تظهر بنفى الاحتياج إلى النظر وبترتيب المقدمات وإذا ذكر فى بيانها نفى الاحتياج إلى النظر والالتفات حصل المبالغة والتأكيد فيها لأن الثانى أعم من الأوّل.

قوله: (بل كان مستفاداً من شرع أو غيره) قيل: أى حاصلاً من شرع أو غيره إذ المقابلة تناسب ذلك وإذا كان كذلك فقوله: لتوقفه حينئذ على ملاحظة ما استند إليه حسنه محل تأمل؛ لأن حكم العقل بين الحسن والصدق النافع بمجرد ملاحظتهما لا ينافى ثبوت الحسن له من علة مباينة ولا يلزم ملاحظة علة الثبوت فى الحكم بالشىء الذى هو بين الثبوت لشىء آخر.

قوله: (ولولا أن حسنه ثابت له فى ذاته ومعلوم بالضرورة لما كان كذلك) صحة هذا الكلام مبنية على شيئين أحدهما: إخراج الحسن من الأحوال المستدعية للميل إليه فإن الحسن حالة تصلح أن تكون مرجحًا وثانيهما: أن إثبات العقل للصدق يتوقف على ملاحظة حسنة فإذا رفع النظر عن الأشياء المذكورة وآثر العقل الصدق ثبت كون حسنه معلومًا بالضرورة وثابتًا له فى ذاته.

قوله: (لتوقف الوجوب على إفادة النظر للعلم مطلقًا) أى توقفًا علميًا أو استدلاليًا ليلزم كونه نظريًا وإنما اعتبر توقفه على المطلق مع توقفه على الخاص لأن المقصود بيان احتياجه إلى أنظار دقيقة وباعتبار كل واحد من المطلق والخاص يحصل بيان احتياجه إلى النظر الدقيق.

قوله: (أو نقول وجوب النظر فى معرفة الرسالة منه تعالى) حاصل الجوابين: وجوب النظر فى معرفة الرسالة من الله تعالى ومن جملته وجوب النظر فى معرفة

---

(١) قوله: ولذلك ترى التحريم القطعى. هكذا فى الأصل وحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

الله لأن المراد بمعرفة الله تعالى معرفته من حيث الذات والصفات التى من جملتها هذه الصفة الفعلية المخصوصة فإن أردنا اعتبرنا وجوب النظر وقلنا إنه متوقف على إفادة النظر للعلم مطلقًا إلى آخر المقدمات وإن أردنا اعتبرنا توقفه على وجوب النظر فى معرفته تعالى لكن يجب أن إثبات كون الوجوب نظريًا يحتاج إلى إثبات التوقف الاستدلالى فيلزم أن يجعل وجوب النظر فى معرفة الرسالة من الله تعالى والتوقف العلمى بين هذين الوجهين على وجه يسند النظر له يحتاج بيانه إلى تأمل.

قوله: (هو وإن لم يكن واجبًا) اعتراض على قوله: ولا أنظر فى وجوبه أى وجوب النظر فى المعجزة ما لم يجب علىّ النظر فى المعجزة إذ ما ليس بواجب علىّ وهو النظر فى المعجزة لا أنظر فى وجوبه بأن يقال: هو أى النظر فى المعجزة وإن لم يكن واجبًا لكن النظر فى وجوبه واجب أى وجوب النظر فى الوجوب لا يتوقف على الوجوب وحاصل الجواب أنه إذا لم يكن النظر فى المعجزة واجبًا لم يكن النظر فى وجوبه واجبًا ولو سلم أن النظر فى وجوب النظر فى المعجزة واجب مع عدم وجوب النظر فى المعجزة فالنظر فى وجوب النظر فى المعجزة واجب مع عدم وجوب نظر آخر فى وجوب النظر فى المعجزة وتوضيح هذا الكلام بأنا نقرر الكلام هكذا لا يجب علىّ النظر فى المعجزة ما لم أنظر فى وجوبه ولا أنظر فى وجوبه ما لم يجب علىّ النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ما لم أنظر فى وجوب[1] النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ولا أنظر فى وجوب النظر فى المعجزة وجوب فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ما لم يجب علىّ النظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ولا يجب علىّ النظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ما لم أنظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة وهكذا إلى أن تتسلسل الوجوبات والأنظار فإن كل وجوب يتوقف على نظر وكل نظر يتوقف على وجوب لكن يجب علىّ ادعاء النظر له فى كل وجوب واقع فى السلسلة.

---

(١) قوله: ما لم أنظر فى وجوب... إلخ. هكذا فى الأصل والعبارة كما ترى غير مستقيمة وفيها تقديم وتأخير وسقط وتكرير فانظر وحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

قوله: (فلا يعلم[١] صدق مدعى الرسالة) اعتبار عدم العلم بصدق النبى عليه الصلاة والسلام مناسب للتقرير الواقع فى انسداد باب إثبات النبوة وكأن الشارح قد قصد هنا شيئين: ثبوت النبوة وإثباته فقال: أولاً وفيه سد باب النبوة أى ثبوتها باعتبار أن ثبت النبوة موقوف على تصديق الله تعالى للنبى عليه الصلاة والسلام وهذا التصديق ليس إلا بإظهار المعجزة وهذا الإظهار تصديق من الله تعالى إذا كان محتفيًا بالنبى عليه الصلاة والسلام وإذا لم يكن محتفيًا لم يكن تصديقًا وإذا لم يكن للنبى عليه الصلاة والسلام تصديق من الله تعالى لم تثبت له النبوة.

قوله: (ويلزم أيضًا) يعنى أن قول الشارح: أن يمتنع معطوف على قوله: جواز إظهاره وفيه تعسف لأن امتناع الحكم منا قبح نسبة الكذب إليه تعالى قبل السمع لا يتفرع على قوله: فلا يمتنع عليه عدم قبح[٢] الكذب وجوازه من الله تعالى والحكم والنسبة المذكوران فى قوله: وإن يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إليه واقعان منا ولا يلزم من عدم قبح الكذب المذكور عدم قبح أمر واقع منا ألا يرى أن هذا الكذب ليس بقبيح قبل السمع وبعده على تقدير أن يكون القبح شرعيًا والنسبة المذكورة قبيحة بعد السمع والظاهر أن هذا القول من الشارح معطوف على قوله: أن لا يقبح منه شىء لأن هذا الامتناع متفرع على كون القبح شرعيًا لكن قوله: أحدهما فى فعل الله تعالى يحتاج إلى تأويل على هذا التقدير بأن يقال أراد بكونه فى فعل الله تعالى تعلقه بفعله فإن امتناع الحكم بقبح الكذب والإثبات بأمر غير مطابق له أنه متعلق بفعله تعالى.

قوله: (ويلزم من ذلك) أى من العلم بجوازه فإن قيل إذا كان المقصود لزوم عدم الجزم بصدقه وهو حاصل من جواز كذبه يجب أن يترك قول الشارح وأن يمتنع... إلخ. ويذكر مقامه وجواز كذبه معطوفًا على جواز إظهاره قلنا: عدم الجزم بالصدق لا يلزم من جواز الكذب فى نفس الأمر بل يلزم من الحكم بجواز الكذب فى هذا الحكم من ذلك الكلام ولذا قال: فلا يعلم انتفاء الكذب عنه بل جوازه.

---

(١) قول: التقرير قوله: فلا يعلم عبارة السيد فلا يلزم.

(٢) قوله: فلا يمتنع عليه عدم قبح... إلخ. لعل فى الكلام سقطًا وحق العبارة فلا يمتنع عليه شىء إذ عدم قبح... إلخ. وقوله: فيما يأتى والإثبات بأمر... إلخ. عبارة لا تخلو من خلل وتحريف فحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

قوله: (وقد عرفت أن لا جزم) يعنى أن قول الشارح أصلاً معناه لا من حيث السمع ولا من حيث العقل.

قوله: (فلا نسلم أن انتفاء القبح العقلى) هذا المنع متوجه إلى قوله: وهو أن لا يقبح منه شيء فلا يمتنع عليه شيء والقبح المذكور هنا غير مقيد بكونه عقليًا لكن قيد القبح بالعقلى فى الجواب لأن انتفاء القبح الشرعى من علة لا يدل على جواز ما ذكر وهو غاية الظهور والذى قرر توهم كونه دليلاً هو انتفاء القبح العقلى ولو قيد بكونه عقليًا وقيل: لو كان القبح شرعيًا لزم أن لا يقبح منه تعالى شيء بالقبح العقلى لم يبعد وقوله فيما سبق من توضيح هذه المقدمة وأما القبح الشرعى فلا يتصوّر فى حقه تعالى فلا يحتاج إلى نفيه.

قوله: (وانتفاء العلم به) وإنما زاد انتفاء العلم فى سنده ومراده ما ذكر.

الجيزاوى

المصنف: (قالوا إذا استويا فى المقصود... إلخ) المراد الاستواء فى المقصود مع جميع الأغراض وموافقة الجبلة لا الاستواء فى مقصود معين لجواز أن يكون الإيثار لمرجح آخر وأقله أن يكون لموافقة الاعتياد وقد رد هذا الدليل بأن الحسن فيه بمعنى صفة الكمال.

الشارح: (حتى يثبت الشرع) أى عندى.

الشارح: (إفادة النظر للعلم مطلقًا) أى ولو فى بعض الأشياء ثم لا بد أن يكون ذلك البعض خصوص الإلهيات وقد أنكر السمنية بضم السين وفتح الميم وهم قوم من عبدة الأوثان يقولون بالتناسخ إفادة النظر للعلم ولو فى بعض الصور وقالوا: لا طريق للعلم إلا الحس وأنكر الرياضيون إفادة النظر للعلم فى الإلهيات، وقالوا: إنها بعيدة عن الأذهان جدًا والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالأحرى وإلا خلق وقالوا إنما يفيد النظر العلم فى الهندسيات والحسابات لأنها علوم قريبة من الأفهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط وقال الملاحدة النظر لا يفيد العلم بمعرفته بلا معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع عنا الشبه.

الشارح: (وهو أنه لا يجب ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب) أى لا يجب على النظر فى معجزتك عقلاً إلا إذا نظرت إذ وجوب النظر على عقلاً متوقف على ثبوت ذلك الوجوب بحكم العقل وهو متوقف على النظر وقوله أو لا يجب ما لم

يحكم العقل هو الثانى الواضح فالطريقان المتقدمان المفحمان على أن الوجوب بالشرع جاريان على أن الوجوب بالعقل.

الشارح: (أو حتى يثبت الشرع) أى كما هو الطريق الواضح فالمقدمة الثانية فى كل منوعة وهما متحدان معنًى.

الشارح: (ثبت الشرع أو لم يثبت) أى ثبت عند النظر الشرع أو لم يثبت عنده لأن المدار على ثبوته فى نفسه وقوله لأن الوجوب لا يتوقف على العلم به إشارة إلى وجه الغلط فى المقدمة الثانية القائلة ولا يجب على النظر ما لم أنظر أو لا يجب على النظر حتى يثبت الشرع وهو توقف الوجوب على العلم به مع أنه لا يتوقف وإلا كان دورًا ولزم وأن لا يجب شىء على الكافر بل الوجوب فى نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الأمر وشرط التكليف التمكن من العلم بالمكلف به لا العلم به لكن فيه أن الوجوب وإن لم يتوقف على العلم به إلا أن الامتثال يتوقف عليه فيقال للرسول لا أمتثل أمرك حتى أعلم وجوب الامتثال إذ له أن يمتنع عما لم يعلم وجوبه فيلزم الإفحام، والحق فى الجواب أن إراءة المعجزة واجبة على الله عقلاً لطفًا بعباده عند المعتزلة لقولهم بالوجوب العقلى أو واجبة عادة عند الأشعرى فإن الله تعالى كريم جرت عادته بإراءة المعجزات وإذا كانت الإراءة واجبة عقلاً أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند إراءة الرسول ويقع العلم بثبوته ولا تتأتى الأسئلة والأجوبة، فالجواب بأن الوجوب ثابت فى نفسه وكذا الشرع إنما يدفع لزوم الدور المقول من طرف المرسل إليهم استدلالاً منهم على عدم التزامهم النظر فى المعجزة فالرسل مانعون تمام الاستدلال التحريم العقلى يعنى نلتزم عدمه والمراد بالتحريم العقلى التحريم الذى مستنده القبح العقلى.

الشارح: (وإن كنا نجزم بعدمه... إلخ) أى لأن دلالة المعجزة عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما فى سائر العلوم العادية التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن فى نفسه.

الشارح: (فلا نسلم أن امتناع القبح العقلى يستلزم انتفاءه) أى وجودًا أو علمًا فيجوز أن ينتفى القبح العقلى ولا ينتفى امتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب بل يثبت امتناع الإظهار المذكور لسبب آخر ويعلم به لأن انتفاء سبب معين لا يستلزم انتفاء المسبب المعين وكذا العلم بانتفاء سبب معين لا يعلم منه انتفاء المسبب المعين

فهذا منع للملازمة والأول منع بطلان اللازم.

الشارح: (لمدرك آخر) هو أن إظهار المعجزة على يد الكاذب نقص والنقص محال عليه وأيضًا يلزم أن تكون أكمل منه فى بعض الأوقات أعنى وقت صدقنا فى كلامنا وهذا إنما يدل على أن الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذات الله تعالى يكون صادقًا ولا يدل على صدقه فى الحروف والكلمات التى يخلقها فى الجسم الذى هو الفعل المدعى امتناع القبح فيه ولا يصح التمسك فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى أفعاله لأن النقص فى الفعل هو القبح العقلى بعينه وإنما الخلاف فى العبارة وقيل: إن المدرك الآخر هو العادة وهو مشكل فى أول رسول.

الشارح: (التزامنا عدم قبحه) أى وحينئذ فلا نسلم بطلان التالى من قوله لو جاز ذلك لجاز التثليث وأنواع الكفر من العالم.

التفتازانى: (أى المعنى الأول) مراده معنى الجواب بالمنع وهو منع كون ما ذكر من حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلومًا بالضرورة بل بأحد ما ذكر من العرف أو الشرع أو غيرهما وقوله والثانى تكلف أى أن كون معنى الجواب بالمنع منع الضرورة فى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل بغيره وهو الموافقة للغرض والمخالفة له تكلف فالمراد بالمعنى الأول والثانى المعنيان المذكوران فى الشارح بيانًا لجواب المصنف الذى ذكره بقوله والجواب المنع بل بما ذكر.

التفتازانى: (والفرق بينهما غير خفى) أى فليس المنع عند وقوع الثانى بمستبعد كالمنع عند تقديره.

التفتازانى: (لأن المنع عليه ظاهر) يعنى لو قال ولا يثبت الشرع ما لم يجب على النظر لكان منعه ظاهرًا إذ يقال: إن الشرع يثبت عندك بالنظر ولو لم يجب وقوله بل أشار إليه أى إلى العكس الذى هو قولنا لا يثبت الشرع ما لم يجب بقوله وأنا لا أنظر أى حتى يجب فإنما آل ذلك إلى أنه لا يثبت حتى يجب النظر فيلزم الإفحام وخفى المنع لعدم التصريح بالعكس.

التفتازانى: (إشارة إلى دفع الاعتراض... إلخ) فى المواقف وشرحه لا يقال قد يكون وجوب النظر فطرى القياس أى من القضايا التى قياساتها معها فيضع النبى

عليه الصلاة والسلام للمكلف مقدمات ينساق إليها ذهنه من غير تكلف وتفيده العلم بذلك ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريًا محتاجًا إلى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريًا قريبًا من الضرورى محتاجًا إلى أدنى التفات لأنا نقول: كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطل قطعًا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر للمكلف أن لا يستمع إليه ولا يأثم بتركه فلا تمكن الدعوى وإثبات النبوة.

التفتازانى: (لأن النظر إنما يكون للعلم بالشىء) أى فالحاصل من النظر العلم بالوجوب لا ثبوت الوجوب فى نفس الأمر.

قوله: (فيكون قوله من غير النظر والالتفات مبالغة وتأكيدًا) أى لأن البديهى هو ما لا يحتاج إلى شىء أصلاً بعد تصوره فإذا حمل الضرورى عليه كان قوله من غير النظر... إلخ. بمنزلة التفسير مبالغة وتأكيدًا وعطف التأكيد على المبالغة للتفسير.

قوله: (وقد ضعفناه فى صدر الكتاب) الأولى فى صدر المبحث وما حققه هناك هو أن المتنازع فيه الحسن والقبح بغير التفسيرات الثلاث وتقدم أن الظاهر مع السعد لأن ما جعله منازعًا فيه راجع إلى الثانى والثالث.

قوله: (ثبوته موقوف على الشرع) أى: كما هو الفرض وذلك الثبوت متوقف على النظر.

قوله: (وأنكرها السمنية فى الإلهيات خاصة) هكذا فى النسخ التى بأيدينا وهى محرفة وأصل النسخة هكذا وأنكرها السمنية وفى الإلهيات فقد سقط من النسخ حرف العطف وهو معطوف على قوله مطلقًا وحكاية لما فى الشارح.

قوله: (وقد منعه الصوفية) فقالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها من الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والتوجه إلى الحضرة الصمدانية والتزام الخلوة تفيد العقائد الحقة التى لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة عن شبه الخصم ورد بأن ذلك يحتاج إلى معونة النظر ألا ترى أن رياضة اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر.

قوله: (هو وإن لم يكن واجبًا... إلخ) أى النظر فى المعجزة وإن لم يكن واجبًا

لكن النظر فى وجوبه واجب فليس له الامتناع.

قوله: (قلنا ممنوع) أى لأنه لا يكون النظر فى وجوب النظر فى المعجزة واجبًا مع كون النظر فى المعجزة ليس بواجب.

قوله: (وإن سلم فبنظر آخر) أى إن سلم أن وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة لا يستلزم وجوب النظر فى المعجزة فيكون ذلك الوجوب بنظر آخر ووجوب ذلك النظر الآخر بنظر آخر ووجوبه بنظر آخر وهكذا فيقول المعاند لا أنظر فى المعجزة ما لم أنظر فى وجوب النظر فى المعجزة ولا أنظر فى وجوب النظر فى المعجزة ما لم أنظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ولا أنظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ما لم أنظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة وهكذا لأن لوجوب كل نظر نظرًا.

قوله: (أو يقول) عطف على أن يقول لا يجب على النظر إشارة إلى الطريق الثانى الواضح.

قوله: (أما تكليف العاقل) أى إن كان المكلف بالمعرفة غير العارف.

قوله: (وأما تحصيل الحاصل) أى: إن كان المكلف بها هو العارف.

قوله: (ترى بعضهم) أى بعض الشارحين لهذا الموضع يقول فى بيانه: إن أريد التحريم الشرعى... إلخ.

قوله: (ولذلك ترى التحريم القطعى) تحريف وصوابه وكذلك إن أريد لأصل مذهب المعتزلة وليس مبنيًا على تسليم مذهبهم فكان الظاهر أن يقول: وهو أنه لا حكم للعقل فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح إلا أن يقال: إن المراد بأفعال العقلاء الأفعال التى لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح ويكون قوله: وقد قسم المعتزلة... إلخ. كالتعليل لثبوت هذا القسم عندهم.

قال: (مسألتان على التنزل: الأولى: شكر المنعم ليس بواجب عقلاً لأنه لو وجب لوجب لفائدة وإلا كان عبثًا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد فى الدنيا لأنه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا فى الآخرة إذ لا مجال للعقل فى ذلك، قولهم: الفائدة الأمن من احتمال العقاب فى الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور فى الأكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لأنه تصرف فى ملك الغير أو لأنه كالاستهزاء كمن شكر ملكًا على لقمة بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر).

أقول: إذا بطل حكم العقل فلا يجب شكر عقلاً ولا يكون قبل الشرع حكم لكن أصحابنا نزلوا عن ذلك الأصل.

وبتقدير تسليم حكم العقل أبطلوا هاتين المسألتين فاقتدى بهم المسألة الأولى شكر المنعم ليس بواجب عقلاً فلا إثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة خلافًا للمعتزلة، لنا لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل، أما الأولى فلأنه لولا الفائدة لكان عبثًا وهو قبيح فلا يجب عقلاً أو كان إيجابه عبثًا وهو قبيح فلا يجوز على الله، وأما الثانية فلأن الفائدة إما لله وإما للعبد، والثانى إما فى الدنيا وإما فى الآخرة، والثلاث منتفية، إما لله فلتعاليه عن الفائدة وإما للعبد فى الدنيا فلأن منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وأنه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية وأما للعبد فى الآخرة فلأن أمور الآخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه والذى ذهب إليه المعتزلة من هذه الأقسام وانفصلوا به عن هذا الإلزام هو أن الفائدة للعبد فى الدنيا وهو الأمن من احتمال العقاب لتركه وذلك الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فإنه إذا نشأ ورأى ما عليه من النعم الجسام التى لا تحصى حينًا فحينًا علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم هذا مردود لأنا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى أكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر إما لأنه تصرف فى ملك الغير بدون إذن المالك فإن ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وإما لأنه كالاستهزاء وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقًا وغربًا ويعم العباد وهبًا ونهبًا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها فى المجامع ويشكره عليها بتحريك أنملته

دائمًا لأجله فإنه يعدّ استهزاءً منه بالملك، فكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه أكثر مما أنعم الله به على العبد بالنسبة إلى الله وشكر العبد بفعله أقل قدرًا فى جنب الله من شكر الفقير للملك بتحريك أصبعه.

التفتازانى

قوله: **(أبطلوا هاتين المسألتين)** فيه تسامح لأن المسألة الأولى على ما ذكر: هى أن شكر المنعم ليس بواجب عقلاً والثانية: هى أن لا حكم لأفعال العقلاء ومعناه لا حكم لها أى فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح على ما صرح به فى المتن إذ لو أجرى على عمومه لم يكن مسألة على التنزل وقوله فى المتن بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر مما يؤكد أمر الاستهزاء وأما ما ذكره الشارح من أن شكر العبد أقل قدرًا من شكر الفقير فلا يؤكده بل ربما يخلّ به؛ لأن مبنى الاستهزاء على قلة النعمة وكثرة الشكر.

الجرجانى

قوله: **(تنزلوا عن ذلك الأصل)** يعنى: بطلان حكم العقل إلى مذهبهم فالتنزل ههنا الانتقال من المذهب الحق الذى هو فى غاية العلو إلى المذهب الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض، وكأن الفائدة فى تسليم القاعدة بعد إبطالها وبيان فساد هاتين المسألتين اللتين هما من فروعها المعتبرة إظهار سقوط كلامهم فى فرعهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم فى أصلهم.

قوله: **(فلا إثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة نبى)** إشارة إلى فائدة الخلاف.

قوله: **(لولا الفائدة لكان)** أى الشكر **(عبثًا وهو قبيح فلا يجب عقلاً أو كان إيجابه عبثًا وهو قبيح فلا يجوز على الله سبحانه)** يعنى أن ضمير كان فى قوله وإلا لكان عبثًا راجع إلى الشكر أو إيجابه فإن قلت: الوجوب العقلى هو أن يكون الفعل فى ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا يكون مستفادًا من الشرع والإيجاب من الله سبحانه حينئذٍ بمعنى كشف الوجوب لا إثباته كما تحقق فيما سبق فإن حمل قوله: أو كان إيجابه على الكشف لم يكن له معنًى، وإن حمل على الإثبات لم يوافق القاعدة قلت: الظاهر من مذهب المعتزلة أن الوجوب وأخواته صفات ثابتة للأفعال فى ذواتها لا من الشرع بل هو كاشف عنها كما مر، ويمكن أن يحمل على أن للأفعال صفات فى ذواتها تقتضى الإيجاب

والتحريم وغيرهما من الله سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك بالضرورة أو بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلاً بهذا المعنى فلعله نظر إلى هذين الوجهين فأورد ذينك الوجهين.

قوله: (فلأن منه) أى من الشكر **(فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية)** وذلك لأن الشكر عندهم ليس قول القائل الشكر لله أو الحمد لله أو ما يماثل ذلك كما يسبق إلى الوهم لأن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون آخر، بل هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه فيما خلق وأعطاه[1] لأجله؛ كصرفه النظر إلى مصنوعاته والسمع إلى تلقى أوامره وإنذاراته وعلى هذا القياس قيل: وهذا معنى الشكر حيث ورد فى كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالقلة، قال فى الأحكام: شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله سبحانه لأن الشكر فرع المعرفة وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية والتفسير الأول أشمل وبما فى الكتاب أنسب.

قوله: (ولا حظ للنفس فيه) أى فى فعل الواجبات وترك المحرمات وما هو كذلك أى ما هو مشقة بلا حظ لا يكون له فائدة دنيوية.

قوله: (لا مجال للعقل فيه) قيل: فيه نظر لأن المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بإدراك حسن بعض الأفعال الموجب للثناء والثواب، فقد قالوا باستقلاله بمعرفة الفائدة الأخروية فكيف يسلمون عدم المجال بالاستقلال؟ نعم، لو لم تسلم القاعدة سقط المنع، وقيل: الجزم بالفائدة الأخروية أعنى حصول الثواب أو دفع العقاب إنما يحصل لو لم يكن للإتيان بالشكر احتمال العقاب وهو ممنوع ولعل الشارح قدس الله سره نظر إلى أن المعتبر من الحسن والقبح استحقاق المدح والذم فقط لا باعتبارهم إياهما بالقياس إلى الله سبحانه لا يتصور فيه استحقاق ثواب وعقاب.

قوله: (وقولهم هذا) أى قولهم بحصول الأمن من احتمال العقاب بناء على كونه لازم الخطور فى أكثر الناس ولا يحصل من تسليم الخطور فى البعض مطلوبهم لإيجابهم الشكر على كل عاقل ولو سلم لزوم الخطور فى الكل فإزالة

(١) قوله: وأعطاه. كذا فى الأصل ولعل هذه الكلمة من زيادة الناسخ، أو محرفة عن أعضائه فحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

خوف العقاب على الترك الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور ليست أولى من إزالة خوف العقاب على الشكر الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور أيضًا فيكون ترك الشكر واجبًا وباقى الفصل مستغنٍ عن التوضيح.

الهروى

قوله: (وصف الشاكرين بالقلة) فى قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ:١٣]، فإن الشكور أيضًا شاكر لكن لا دلالة فى صفة الشاكر على المبالغة، بل هى أعم والمبالغة فى الشكر بالمعنى المذكور معقولة باعتبار قوّة الأفراد وضعفها وأيضًا باعتبار كثرة الأفراد وقلتها فإن صرف كل نعمة له مراتب متفاوتة بحسب القوّة والضعف ويجب وقوعه فى الأوقات الكثيرة والقليلة مثلاً صرف النظر إلى دقائق مصنوعات عجيبة مثل الفلكيات وما فى الأبدايات[١] الإنسانية وصرف القلب إلى الاستدلال بها على الذات والصفات أقوى من الصرف إلى مصنوعات لا تكون كذلك وصرف القلب الكامل إلى الاستدلال أقوى من صرف قلب لا يكون كذلك وصرف الأعضاء إلى ما هى لأجله يحسن يمكن على المحرمات أقوى من صرف من ليس له كذلك وقوله ولهذا وصف الشاكرين بالقلة إشارة إلى أن الشاكرين لا يوصفون بالقلة على تقدير المبالغة وكونه بمعنى فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه.

الجيزاوى

الشارح: (ولا يكون قبل الشرع حكم) أى فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح.

الشارح: (وأما الثانية فلأن الفائدة إما لله... إلخ) قيل: إنه متى أدرك العقل حسن الشكر وقبح الكفران كما هو مقتضى تسليم الأصل فقد أدرك وجوب الشكر لا محالة وإذا ثبت الوجوب لم يبق لنا حاجة فى تعين فائدة بل نقطع بثبوتها فى نفس الأمر علم عينها أم لا وإذا منع الأشاعرة اتصاف الشكر بالحسن لم تكن مسألة الشكر مبينة على التنزل وفيه أن معنى كونها على التنزل أننا لو قلنا بالحسن والقبح العقليين فلا حسن فى الشكر فلا يجب إذ لو حسن لكان

---

(١) قوله: وما فى الإبدايات وقوله فيما يأتى: يحسن يمكن... إلخ. كذا فى الأصل السقيم وحرر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

لفائدة. . . إلخ.

الشارح: (وإما لأنه كالاستهزاء... إلخ) قيل: إن نعم الله فى ذاتها أمور عظيمة كإيجاد الإنسان بقواه الظاهرة والباطنة والأعضاء السليمة التى لو اجتمع الخلائق على تحصيل واحد منها لعجزوا فالشكر على هذه النعم لا يعد استهزاء وكونها قليلة بالنسبة إلى الله تعالى لا يقدح فى عظمها فى ذاتها بالنسبة إلينا وليس هذا كشكر الفقير للملك على لقمة خبز لأن اللقمة حقيرة فى العرف يقدر على إعطاء أمثالها غير الملك ممن هو دونه فكان شكره على ذلك استهزاء بخلاف نعم الله على العبد وأيضًا النعمة إذا كان لها قدر يعتد به بالنسبة إلى حاجات المنعم عليه وإن لم يكن لها قدر بالنسبة إلى مالك النعم لا يعد شكرها استهزاء.

التفتازانى: (لأن المسألة الأولى على ما ذكر هى أن شكر المنعم ليس بواجب عقلاً) أى مع أنها ليست مبطلة إنما المبطل هو أن شكر المنعم واجب عقلاً بناء على قاعدة حكم العقل وقوله والثانية هى أن لا حكم لأفعال العقلاء. . . إلخ. أى مع أن الذى أبطلناه على التنزل هو ثبوت الحكم فيها من حظر وإباحة وقوله: لم تكن مسألة على التنزل أى بل تكون إبطالاً لأصل القاعدة.

قوله: (لم يكن له معنى) إذ لا علاقة بين الوجوب بهذا المعنى وبين الكشف حتى يلزم أن الشكر الواجب إن لم يكن لفائدة كان الكشف عن الوجوب عبثًا وقوله: لم يوافق القاعدة هى أن الوجوب استحقاق الفعل المدح والحرمة استحقاقه الذم المقتضى أنه لا إيجاب من الله تعالى.

قوله: (قلت الظاهر من مذهب المعتزلة... إلخ) ظاهر هذا الكلام أن الحاكم على مذهب بالمعتزلة هو العقل بمعنى أنه مثبت للحكم وتقدم لك أن الإجماع على أن الله هو المثبت للحكم، تأمل.

قوله: (وأعطاه عطف على أنعم) ولا حاجة إليه ويظهر أنه تحريف.

قوله: (وهذا معنى الشكر حيث ورد... إلخ) أى لا معناه اللغوى الذى هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لإنعامه.

قوله: (ولهذا وصف الشاكرين) إذ لو كان بالمعنى اللغوى لم يوصف بالقلة والوصف بالقلة فى قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ:١٣]، لكن يرد أن الشكور صيغة مبالغة فتفيد الآية أن كثير الشكر قليل والكلام فى أصل الشكر إلا

أن يحمل على أنه لأصل الشكر ولا يرد أن الشكر بهذا المعنى لا تفاوت فيه لأنه يتفاوت ضعفًا وقوة وبحسب وقوعه فى الأوقات الكثيرة والقليلة.

قوله: (وقيل الجزم بالفائدة الأخروية... إلخ) أى فمعنى لا مجال للعقل فيه أنه لا جزم للعقل فى حصول الفائدة الأخروية لأن الجزم بذلك إنما يكون إذا جزم العقل بحصول الثواب أو دفع العقاب على الإتيان بالشكر وهو ممنوع لاحتمال العقاب على الشكر، هذا وقوله: ولعل الشارح... إلخ. هو جواب آخر عن النظر على قوله لا مجال للعقل.

قوله: (لا باعتبارهم) تحريف وصوابه لاعتبارهم.

قوله: (لازم الخطور فى أكثر الناس) فيه سقط والأصل وهو معدوم فى أكثر الناس.

قوله: (ولا يحصل من تسليم الخطور... إلخ) جواب عما يقال يكتفى بالخطور للبعض.

قال: (الثانية: لا حكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة وأما غيرها فانقسم عندهم إلى الخمسة لأنها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال. الأستاذ: إذا ملك جواد بحراً لا ينزف وأحب مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلاً، قالوا: تصرف فى ملك الغير قلنا: يبتنى على السمع ولو سلم ففيمن يلحقه ضرر ما ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز وإن أراد المبيح أن لا حرج فمسلم وإن أراد خطاب الشارع فلا شرع وإن أراد حكم العقل بالتخيير فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه، قالوا: خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضى الإباحة قلنا معارض بأنه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب وإن أراد الواقف أنه وقف لتعارض الأدلة ففاسد).

أقول: هذه هى المسألة الثانية من مسألتى التنزل وهو أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الأفعال الاختيارية إلى ما لا يقضى العقل فيها بحسن لا وقبح. ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والإباحة والوقف عنهما وإلى غيرها وهو ينقسم عندهم إلى الأقسام الخمسة المشهورة: من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فأما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فأما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل عليها أيضًا فمباح أما الحاظر فنقول له لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال. قال الأستاذ: من ملك بحرًا لا ينزف واتصف بغاية الجود وأحب مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتقريب واضح.

قالوا: تصرف فى ملك الغير بغير إذنه فيحرم.

الجواب: أن حرمة التصرف فى ملك الغير عقلاً ممنوع فإنها تبتنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه ولذلك لا يقبح النظر فى مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما فى المنع من الضرر الناجز. ودفعه عن النفس واجب عقلاً وليس تحمله لدفع ضرر الخوف أولى من العكس وأما المبيح فنقول له: إن أردت أن لا حكم بحرج فى الفعل والترك فمسلم وإن أردت خطاب الشارع بذلك فلا شرع وإن أردت حكم

العقل فالمفروض أنه مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع فإن ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضته كذلك فيلزمك التناقض ومثله آت فى المحرم.

قالوا: خلق الله العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى إباحته له تحصيلاً لمقصود خلقهما وإلا كان عبثًا خاليًا من الحكمة وإنه نقص.

والجواب: المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بأنه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الإباحة عبث وأما الواقف فنقول له: إن أردت أنك توقفت عن الحكم لتوقفه عن السمع فمسلم وإن أردت أنك توقفت لتعارض الأدلة ففاسد لأنا بينا بطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاظر: لا نسلم أن الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه لأنه يحكم بإباحة أحدهما قطعًا ومن قبل المبيح الفرض أن لا حكم فيه بخصوصه إذ لا يدرك صفة محسنة أو مقبحة ولا ينافى ذلك الحكم العام بالإباحة ومن قبل الواقف أريد أن ثمة حكمًا بأحدهما فى نفسه فالبعض مباح والبعض محظور ولا أدرى أيهما هو فى الفعل المعين وهو غير ما رددت فيه من الأمرين.

التفتازانى

قوله: (ولو سلم فمعارض) يعنى أن ما ذكرتم من كونه تصرفًا فى ملك الغير وإن دل على الحرمة لكن كونه دفعًا للضرر الناجز تقتضى وجوبه فضلاً عن الإباحة فتنتفى الحرمة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف فى ملك الغير أولى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز وإن رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزًا مقطوعًا به عند العقل.

قوله: (أن لا حرج) فسره الشارح بأن لا حكم بالحرج إذ لو حمل على ظاهره لكان حكمًا بعدم الحرج فلا يكون مسلمًا؛ فإن قيل: الحكم بعدم الحكم أيضًا حكم قلنا نعم لكن لا بأن الفعل فى نظر الشرع محظور أو مباح أو غيرهما على ما هو المتنازع.

قوله: (ولهم) أى للمعتزلة فى الأفعال التى لا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح ثلاثة مذاهب: أحدها: الحظر أى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع، وثانيها: الإباحة أى الإذن وعدم الحرج، وثالثها: التوقف وفسر تارة بعدم الحكم ورد بأنه

قطع لا توقف وتارة بعدم العلم بأن هناك حكمًا أم لا أو بأنه الحظر أو الإباحة، وإلى هذا تشير عبارة الشارح بقوله والوقف عنهما فإن قيل كيف يتصور القول بالحظر أو بالإباحة بالمعنى المذكور مع أنه لا شرع ولا حكم من العقل بحسن أو قبح قلنا معناه أن الفعل الذى لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة كأكل الفواكه مثلاً ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل فحكم العقل فيها على الإجمال أنها محرمة عند الشارح وإن لم يظهر الشرع ولم يبعث النبى أو مباحة، وبهذا يظهر فساد اعتراض الشارحين على صورة التصرف فى ملك الغير وصورة الضرر الناجز وأمثال ذلك بأنها خارجة عن محل النزاع لاستلزام الحكم بالتحريم إدراك جهة القبح، ثم جوابهم بمنع ذلك وبأن المراد احتمال الضرر.

قوله: (لا ثالث لهما) إذ لو وجد لجاز تركهما جميعًا اشتغالاً بالثالث فلم يلزم التكليف بالمحال وفيه بحث؛ لأن الثالث أيضًا حرام يجب تركه؛ فإن قيل يجوز أن يكون الثالث مما تدرك فيه جهة حسن قلنا فكذا أحد الضدين ففى الجملة لا حاجة إلى نفى الثالث.

قوله: (والتقريب واضح) وهو أن تناول العبد للمستلذات التى خلقها الله تعالى بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر مالكه بل أقل فكيف يحكم العقل بتحريمه.

قوله: (ومثله آت فى المحرم) بأن يقال إن أردت بالحرمة أن العقل يحكم بأنه قبيح حرام فى حكم الشارع لزم التناقض لأن المفروض أنه مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع وسيجيء الجواب عن هذا وقد حققناه فى تحرير المبحث وهو أن المراد بعدم حكم العقل أنه لا يدرك فيه بخصوص جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافى الحكم العام بالحرمة أو بالإباحة؛ بل الوجوب نظرًا إلى الدليل.

قوله: (المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم) فإن قيل المعارضة بدليل المحرم تنافى تسليم أن لا حرج فى الفعل والترك قلنا هى من قبيل المحرم على أنها لا يجب أن تكون على وفق المعتقد بل يجب أن يكون نافيًا لما ادعاه الخصم.

قوله: (ومن قبل الواقف) يعنى أن المراد بالتوقف أن الفعل الذى لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح العقل بأن لذلك الفعل فى نفسه حكمًا من الشارع بالحظر أو الإباحة حتى إن بعض أفراده مباح وبعضها محظور، لكن فى أى

معين فرضت لا أدرى أن الحكم الحظر أو الإباحة وهذا غير الأمرين اللذين وقع فيهما الترديد أعنى التوقف عن الحكم لعدم السمع والتوقف فى الحكم لتعارض الأدلة وهذا فى التحقيق هو الأمر الثانى من الأمرين أعنى التوقف فى الحكم لكن لا لتعارض الأدلة بل لعدم الدليل على التعيين.

الجرجانى

قوله: (وهو أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل الشرع) أى عند الأشاعرة إذ لا حاكم عندهم إلا الشرع كما مر وإذ لا شرع فلا حكم فلا حرج فى شىء من أفعالهم سواء كانت اضطرارية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها أو اختيارية هى بخلافها، وذهبت المعتزلة إلى أن الاضطرارية جائزة عقلاً، وأما الاختيارية فقد قسموها إلى قسمين ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وإلى غيرها والمناقشة معهم بعد التنزل على ما فى الكتاب إنما هى فى القسم الأول لا فى الثانى ولا فى الاضطرارية فإنهم اكتفوا فى إبطال قولهم فيهما بإبطال قاعدة التحسين والتقبيح وما ذكره فى وجه الانقسام إلى الخمسة ظاهر قال فى الأحكام: ما حسنه العقل إن استوى فعله وتركه فى النفع والضر سموه مباحًا وإن ترجح فعله على تركه فإن لحق الذم بتركه سموه واجبًا وإلا فمندوبًا وما قبحه العقل فإن لحق الذم بفعله سموه حرامًا وإلا فمكروهًا وفيه تصريح بأن المكروه عندهم مندرج تحت القبيح وقد قيل بانحصاره عندهم فى الحرام وقد سبق إليه إشارة.

قوله: (أما الحاظر فنقول له: لو كانت) أى ما لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح من الأفعال الاختيارية **(محظورة وفرضنا)** أن من جملتها **(ضدين لا ثالث لهما)** فلا يمكن خلو المحل عنهما **(كالحركة والسكون)** فإن الجسم بعدان، حدوثه لا يخلو عنهما فلو كانا محظورين على العاقل **(لزم التكليف بالمحال)** وأنه باطل على أصلكم.

قوله: (لا ينزف) أى لا ينزح ماؤه من قولهم: نزفت ماء البئر نزفًا، إذا نزحته كله أو لا يذهب ماؤه ولا ينقطع من قولهم: نزفت البئر، أى: ذهب ماؤها، فعلى الأول يقرأ مجهولاً وعلى الثانى معلومًا.

قوله: (والتقريب واضح) التقريب تطبيق الدليل على المدعى، وبعبارة أخرى هو سوق الدليل على وجه يفيد المطلوب فيقال ههنا: إذا لم يحكم العقل بالتحريم

فى هذه الصورة مع إمكان احتياج الجواد إلى تلك القطرة وتناهى جوده وما يملكه فبالأولى أن لا يحكم بالحرمة مثلاً فى الاستلذاذ بنعمة من نعمه سبحانه مع استغنائه عنها ولا تناهى جوده وما يملكه وعلى هذا يندفع ما قيل من أنه مثال اخترعه الأستاذ يفيد استبعاد الحظر ولا حجة فيه فلا حاجة إليه.

قوله: (**تُبْتَنَى**) على صيغة المجهول لأن بنى وابتني بمعنًى، كذا فى الصحاح.

قوله: (**لما علم**) أى: تحريم التصرف فى ملك الغير.

قوله: (**ولذلك لا يقبح**) أى لأن حرمة التصرف بالعقل إنما هى بالقياس إلى من يلحقه ضرر بذلك التصرف لا مطلقًا لا تقبح ولا تحرم هذه الأمور المذكورة لعدم تضرر المالك بهذه التصرفات.

قوله: (**ولو سلم فمعارض**) يعنى: ولو سلم أن العقل يحكم بحرمة التصرف فى ملك الغير بغير إذنه مطلقًا بناء على أنه يوجب الخوف من المعاقبة فدليلكم هذا معارض بما فى منع النفس عن تلك الأفعال كتناول الفاكهة مثلاً من الضرر الناجز ودفع هذا الضرر بل الضرر مطلقًا عن النفس واجب عندكم عقلاً ولا يندفع إلا بالتناول فلا يكون محظوراً، بل واجبًا وليس تحمل هذا الضرر الناجز لدفع ضرر الخوف الحاصل من التصرف أولى من العكس بل ربما كان العكس أولى، وما قيل من أنا نمنع كون صورة الضرر الناجز مما لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ليندرج تحت التنازع فيها فقد أجيب عنه بأن المراد جواز الضرر الناجز فلا يخرج عنها، فإن العقل وإن لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز وقد يقال: الظاهر أن أكل الفواكه من صور النزاع أيضًا فاندفع المنع.

قوله: (**وإن أردت خطاب الشارع بذلك**) أى بعدم الحرج فى الفعل والترك.

قوله: (**فالمفروض أنه**) أى المتنازع فيه (**مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع**) وبالقياس إليه (**فإن ذلك**) أى: عدم الحكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع هو (**معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضته كذلك**) أى لا حكم للعقل بحسنه أو قبحه فلا يثبت فيه شىء من تلك الأحكام ولو أثبت الإباحة به لزمك التناقض، وهو ثبوت الإباحة وعدمها بحكم العقل ومثله فى المحرم فيقال له: إن أردت خطاب الشارع بالحرمة فلا شرع قبل وروده، وإن أردت حكم العقل بالحرمة فالمفروض أن لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح

إلى آخر الدليل.

قوله: (والجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف) قيل هذه المعارضة مما ينافى تسليم المصنف الإباحة بمعنى أنه لا حرج فيه.

قوله: (فيثاب عليه) أى على الصبر عن المنتفع به المشتهى، وما يقال: من أن الاشتهاء لا يحصل إلا بالتناول فلا بد منه فممنوع.

قوله: (لتوقفه على السمع فمسلم) هذا التوقف فى معنى الجزم بعدم الحكم.

قوله: (وقد يقال) جواب عما رد به المصنف المذاهب الثلاثة فيقال **(من قبل الحاظر لا نسلم أن)** مجموع **(الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه)** بحسن ولا قبح لأن العقل يحكم بإباحة أحدهما لا على التعيين قطعًا فلا بد من إدراك حسنه **(و)** يقال **(من قبل المبيح الفرض أن لا حكم فيه بخصوصه إذ لا يدرك)** أى العقل **(فيه بخصوصه صفة محسنة أو مقبحة)** ولا ينافى عدم الحكم فيه بخصوصه الحكم العام بالإباحة لجواز أن لا يدرك العقل فى كل واحد من أشياء متعددة صفة محسنة فيحكم بالإباحة وبمثله يجاب إن أورد مثله على المحرم فاندفع ما يتوهم ههنا من أن الحكم بالحظر أو الإباحة ينافى محل النزاع **(و)** يقال **(من قبل الواقف أريد أن ثمة حكمًا بأحدهما)** من الحظر والإباحة **(فى نفسه ولا أدرى أيهما هو الثابت فى الفعل المعين)** فالتوقف بمعنى عدم العلم.

الهروى

قوله: (إذ لا حاكم عندهم إلا الشرع) فإن قلت: لا يجوز أن يقال بعد التنزل عن بطلان حكم العقل لا حكم لأفعال العقلاء مطلقًا قبل الشرع إذ لا حاكم إلا الشرع لأنه ليس هنا تنزل وتسليم حكم العقل فى الجملة إذ لو وقع التنزل عن بطلان حكم العقل ليس حكم العقل فى شىء من أفعال العقلاء قبل الشرع، قلت: أراد الشارح بأفعال العقلاء أفعالاً مخصوصة هى ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح بقرينة التفصيل والمحشى نظر إلى ظاهر كلامه وأوضح على ما هو مذهبهم ولذا قال فيما بعد والمناقشة معهم بعد التنزل على ما فى الكتاب إنما هى فى القسم الأوّل يعنى أن الشارح قد تسامح فى قوله وهو أنه لا حكم لأفعال العقلاء إذ ليس المذكور مسألة التنزل ولا نعنى لادعاء عدم الحكم فى شىء من أفعال العقلاء فى مقام المناقشة معهم فى القسم الأول فقط.

قوله: (بل ربما كان) ومع ذلك يعتبر[1] تلك الفاكهة ويضع إن لم تأكله ففى هذه الصورة تحمل ضرر الخوف لدفع ضرر النفس أولى ممنوع إذ الإباحة لا تتحقق إلا بالحكم بعدم الحرج فى الفعل والترك فالمنع متوجه إلى الحكم بأن الإباحة تتحقق بسبب عدم الحكم بحرج فى الفعل والترك.

قوله: (فى حكم الشارع) أراد بعدم حكم العقل فى حكم الشارع عدم حكمه فيما يتعلق به حكم الشارع من أفعال المكلفين كما سبق فى توضيح قول الشارح فى أوّل المبادئ؛ بل إنه لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله، ومعنى ذلك أنه لا يحكم بحسن أو قبح فى أفعال المكلفين على طبق حكم الله تعالى كما ذهب إليه المعتزلة فقالوا: إن الحاكم هو العقل والشرع كاشف ومعلوم أن كل فعل من أفعال المكلفين يحكم فيه العقل بأن الأحكام الشرعية[2] فهو حكم من العقل بحسن أو قبح فى حكم الشارع إذ الشرع كاشف عن حسن أو قبح من العقل.

قوله: (فلا يثبت فيه) أى هذا القسم من الأفعال **(شىء من تلك الأحكام)** أى من الأحكام الشرعية فلو أثبت الإباحة بحكم العقل فيه بالتخيير لزمك التناقض وهو ثبوت الإباحة لأن العقل قد حكم بالتخيير وعدم ثبوت الإباحة لأن المفروض أن تلك الأفعال لا يحكم العقل فيها بحسن أو قبح فى حكم الشارع.

الجيزاوى

الشارح: (وهو أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل الشرع) هذا إبطال من الخصم لا مستدلون ولم يفحموا، وفى المستصفى أن استقرار الشرع موقوف على أن يبعث الله الرسول ويتمكن الشخص من النظر وليس له أن يقول: لا أنظر حتى يجب علىَّ ومثل من يقول ذلك كمثل من قال له أبوه: إن وراءك سبعًا يريد أن يهجم عليك إن غفلت عنه فليس له أن يقول: لا ألتفت حتى يجب علىّ. . .إلخ.

الشارح: (أحد طرفيه) أى الفعل والمراد به الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وطرفاه الفعل بالمعنى المصدرى والترك وقوله فأما فعله الضمير فيه للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف بالمعنى المصدرى لكن يرد أن المصلحة والمفسدة

(١) يعتبر. . . إلخ. كذا فى الأصل وفى الكلام تحريف وفساد ظاهر فليحرر. اهـ. كتبه مصحح طبعة بولاق.

(٢) بأن الأحكام الشرعية. كذا فى الأصل وانظر أين الخبر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

ليس المشتمل عليها الفعل بالمعنى المصدرى بل بالمعنى الحاصل بالمصدر ويجاب بأن المعنى المصدرى اشتمل عليها باعتبار متعلقه.

التفتازاني: (رجح الآخر بكونه ناجزاً) فيه أن ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف فى ملك الغير ناجز أيضًا وإنما العقاب المخوف هو الذى ليس بناجز.

التفتازاني: (أنها محرمة عند الشارع) ظاهر فى أن الحاكم هو الله حتى على رأى المعتزلة.

التفتازاني: (وبأن المراد احتمال الضرر) أى فالتحريم لذلك لا للقبح.

قوله: (أى عند الأشاعرة... إلخ) يشير إلى أن الشارح قد تسامح فى جعل كون الأفعال لا حكم فيها قبل الشرع هى المسألة الثانية المبنية على التنزل.

قوله: (نمنع كون صورة الضرر الناجز مما لا يقضى العقل... إلخ) أى فالحكم بالحرمة لأنه تصرف فى ملك الغير فيحتمل أن يعاقب على ذلك التصرف ليس من محل النزاع كما أن الوجوب لدفع الضرر الناجز المعارض به ليس من محل النزاع، وقوله: أجيب بأن المراد جواز الضرر الناجز أى بالنسبة للوجوب المعارض به كما أن المراد احتمال العقاب بالنسبة للقول بالحظر وقوله لم يجزم بعدم الضرر الناجز أى فحكم بالوجوب نظرًا لذلك الاحتمال كما حكم بالحرمة نظرًا لضرر احتمال العقاب وقوله: الظاهر أن أكل الفواكه من صور النزاع أيضًا أى باتفاق منا ومنهم أى فالحظر فيها من قبل المفرع لا يخرجها عن محل النزاع.

قال: (الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فورد مثل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات:٩٦]، فزيد بالاقتضاء أو التخيير فورد كون الشيء دليلاً وسببًا وشرطًا فزيد أو الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع إلى الاقتضاء أو التخيير وقيل ليس بحكم).

أقول: قد بين الحاكم وأنه هو الشرع فشرع فى أبحاث الحكم وقد لزم مما بين أن الحكم إنما هو الحكم الشرعى فأخذ يتكلم فى حده وأقسامه ومسائل تتعلق بأقسامه فهذا حده قيل هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام وبإضافته إلى الله خرج خطاب من سواه إذ لا حكم إلا حكمه والرسول والسيد إنما وجب طاعتهما بإيجاب الله إياها وقوله المتعلق بأفعال المكلفين خرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبى، هكذا قيل فورد عليه مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات:٩٦]، فإنه داخل فى الحد وليس بحكم فبطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير إفراد المحدود، وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فقالوا: المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ليندفع النقض فإن قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ليس فيه اقتضاء ولا تخيير وإنما هو إخبار بحال له، فورد عليه كون الشيء دليلاً وسببًا وشرطًا من أحكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير فإنها تخرج من الحد مع أنها إفراد المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما يعممه فيدخل فيه ما خرج عنه من أفراد المحدود وهو قولهم: أو الوضع فقالوا: بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فإن الأحكام التى ورد بها النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى أن هذه الأحكام لا ترد نقضًا فتارة يمنع خروجها عن الحد وتارة يمنع كونها من المحدود.

أما الأول فقيل: إنها لا تخرج بل خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير إذ معنى جعل الشيء دليلاً اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببًا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطًا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعليه فقس والحاصل أن مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى.

وأما الثانى فقيل: إنه ليس بحكم ونحن لا نسمى هذه الأمور أحكامًا وإن سماها غيرنا به فلا مشاحة فى الاصطلاح.

واعلم أن الحد الأول للغزالى ويمكن الذب عنه بأن الألفاظ المستعملة فى الحدود تعتبر فيها الحيثية وإن لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون، وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف، ولذلك عم المكلف وغيره.

التفتازانى

قوله: (ليتناول ما لا يعم) لا خفاء فى أنه إن أجرى على ظاهره لم يتناول شيئًا من الأحكام إذ لا يصدق على حكم ما أنه خطاب متعلق بجميع أفعال المكلفين فالمراد فى تعلقه بفعل منها وحينئذ تدخل الخواص وغيرها.

قوله: (فورد عليه) أى لما زيد قيد الاقتضاء والتخيير خرج عن التعريف أحكام الوضع ككون الشىء دليلاً مثل الإجماع والقياس لما يجب بهما أو سببًا مثل دلوك الشمس للصلاة والزنا لوجوب الجلد أو شرطًا كطهارة المبيع لصحة البيع فزيد قيد «أو الوضع» لتدخل ولم يذكر الآمدى فى أصناف خطاب الوضع جعل الأدلة حججًا وذكرهما فإن قيل هب أن ما خرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد «أو الوضع» لكن من الأسباب والشروط ما ليس فعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طردًا وعكسًا؟ قلنا: المراد بالتعلق الوضعى أعم من أن يجعل فعل المكلف سببًا أو شرطًا لشىء مثلاً أو يجعل شىء شرطًا أو سببًا له.

قوله: (يعتبر فيها حيثية التكليف) لا يخفى أن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الإباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل.

الجرجانى

قوله: (وإنه هو الشرع) من قبيل أعجبنى زيد وكرمه.

قوله: (وقد لزم مما بين) أى من انحصار الحاكم فى الشرع وبطلان كون العقل إن استحكم إنما هو الحكم الشرعى فقط.

قوله: (والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام) هذا مفهومه بحسب أصل اللغة ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام وهو المراد ههنا اللهم إلا إذا أريد بالحكم المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الأصلى قال فى الأحكام:

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة وبالمتواضع عليه عن الألفاظ المهملة وبالمقصود به الإفهام عن الكلام الذى لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابًا وبقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم، والظاهر عدم اعتبار القيد الأخير كما ينبئ عنه الشرح ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب إما الكلام اللفظى أو الكلام النفسى الموجه به نحو غير للإفهام وأريد به ههنا المعنى الثانى فإن الخطاب اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب وأخواته دلائل الحكم الذى هو الكلام النفسى على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من أن الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية عن الأدلة والدليل الشرعى ليس إلا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضًا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه فإن الدليل هو الخطاب اللفظى والحكم هو الخطاب النفسى ولا استبعاد فى كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفًا عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الإجماع وغيره.

قوله: (إنما وجب طاعتهما بإيجاب الله تعالى إياها) كأن قائلاً يقول: إذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح أن لا حكم بالمعنى المقصود ههنا إلا حكمه فأجاب بأن ذلك الوجوب أيضًا بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذى هو الحكم.

قوله: (ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبى عليه الصلاة والسلام) مما ستأتى الإشارة إليه وكشهادة خزيمة وقد يجاب أنه من قبيل: زيد يركب الخيل وإن لم يركب إلا واحدًا منها وليس هناك مجاز بإطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلاً فالمراد: تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع أفعال جميع المكلفين فإنه ظاهر البطلان وكذا ما قيل من أنه يدفع بأنه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع لأنه إن أريد المقابلة بين الخطاب والأفعال فالخطاب ليس بجمع وإن أريد بين الأفعال والمكلفين فلا يفيده التوزيع ههنا كما لا يخفى.

قوله: (هكذا قيل) أى فى حد الحكم **(فورد عليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾** [الصافات:٩٦])، وكذا قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر:٦٢]، فإنه داخل فى الحد وليس بحكم شرعى اتفاقًا.

قوله: (ليس فيه اقتضاء) أى لفعل المكلف **(ولا تخيير)** بالقياس إليه **(إنما هو إخبار بحال له)** أى لفعل المكلف وهو كونه مخلوقًا لله سبحانه إن جعلت ما مصدرية أو للمكلف وهو نسبة العمل إن جعلت موصولة.

قوله: (فورد عليه) الفاء للإيذان بأن الزيادة الحافظة للطرد هى سبب بطلان العكس أى فورد على الحد بهذه الزيادة كون الشىء دليلاً كالدلوك للصلاة وكون الشىء سببًا كالزنا لوجوب الجلد وكون الشىء شرطًا كالطهارة للصلاة وقوله: من أحكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير سببان لما سبق وقوله فإنها تخرج تعليل للورود.

قوله: (فزيد عليه ما يعممه) فإن قيل زيادة القيد على ما فى حيز النفى توجب العموم وأما فى الإثبات فلا قلت: هذه الزيادة ليست قيداً للمزيد عليه بل هى عند التحقيق فى قوة حد آخر فالحد معه فى قوة ثلاثة حدود.

قوله: (وتحصل بجعله) فإن الدلوك مثلاً إنما صار دليلاً للصلاة بوضع الشارع له وجعله إياه دليلاً وكذلك السبب والشرط وهذا القسم يسمى خطابًا وضعيًا والأول خطابًا تكليفيًا.

قوله: (إذ معنى جل الشىء دليلاً اقتضاء العمل به) فمعنى كون الدلوك دليلاً للصلاة وجوب الإتيان بالمدلول عنده فقد رجع إلى الاقتضاء، فإن قلت: الدلوك سبب لوجوب الصلاة على ما سيأتى لا دليل عليه قلت: سببيته عند التحقيق راجعة إلى الدلالة ولذلك لم يذكر هناك الدليل فيصح التمثيل ومعنى جعل الزنا سببًا لوجوب الحد هو وجوب الجلد عند الزنا فقد رجع إلى الاقتضاء، ومعنى جعل الطهارة شرطًا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عند الطهارة وحرمة الانتفاع به دون الطهارة فقد رجع إلى التخيير والاقتضاء، ومعنى جعل النجاسة مانعة عن الصلاة وحرمتها معها وجوازها دونها.

قوله: (وأما الثانى فقيل إنه) أى ما ذكر من الخطاب الوضعى ليس بحكم بل هى علامات معرفة الأحكام.

قوله: (ولذلك) أى ولأن تعلقه بفعل المكلف ليس هو من حيث فعل المكلف

وغيره لشموله جميع أولاد آدم وأعمالهم وإن جعل من باب التغليب شمل سائر الحيوانات وأفعالها أيضًا، وقد يقال: يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، فإنه لكونه وعيدًا يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعى اتفاقًا.

الهروى

قوله: (من قبيل أعجبنى زيد وكرمه) يعنى أن المعنى الواضع[1] بالدليل المفرد الذى هو الحاكم بل مضمون قضية هى قوله: إنه هو الشرع كما أن المعجب زيد من حيث الذات بل صفته التى هى الكرم يؤيد ذلك التوجيه قول الشارح: قد لزم مما بين أى من أن الحاكم هو الشرع.

قوله: (المعنى المصدرى) أى إيراد الحكم الشرعى فهذا الإيراد هو التوجيه المخصوص المتعلق بأفعال المكلفين، ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم فلو كان القيد الأخير أى من هو متهيئ لفهمه معتبرًا فى مفهوم الخطاب لم يصح أن يقال فى حق شخص قد وجه الكلام للإفهام إلى من لا يفهم إنه مستحق أن يلام على خطابه من لا يفهم بل يجب أن يقال: من يستحق أن يلام على هذا التوجيه من غير تعبير بلفظ الخطاب.

قوله: (بإطلاق الجمع على الواحد) اعتبار الجنس أولى من اعتبار الواحد فى مقام القصد إلى التعميم لأن الواحد قد يقابل الكثير فى الإثبات والنفى وإنما احتاج إلى حمل المكلفين على الجنس لأن جنسية الفعل إنما هى باعتبار أحد مفهوميه مضافًا إلى المكلف فلو أريد بالمكلفين جميعًا كما هو الظاهر يخرج ما هو فعل متعلق بمكلف واحد لا يصدق عليه إنه فعل المكلفين جميعًا بخلاف ما إذا أريد الجنس.

الجيزاوى

التفتازانى: (أنه لا يصدق على حكم ما أنه خطاب... إلخ) أى فالإيجاب ليس متعلقًا بجميع أفعال المكلفين وكذا غيره من الأحكام.

التفتازانى: (ولم يذكر الآمدى فى أصناف خطاب الوضع جعل الأدلة حججًا وذكره ههنا) لعل الآمدى لم يذكره فى أصناف خطاب الوضع لأن كون الإجماع

(١) قوله: الواضع... إلخ. فى الكلام ركة وتحريف ومعناه غير ظاهر. كتبه مصحح طبعة بولاق.

مثلاً حجة ليس من الحكم فى شىء وذكره ههنا لأنه باعتبار وجوب العمل بما أدى إليه يرجع إلى الحكم.

التفتازانى: (يعتبر فيه حيثية التكليف) ليس هذه العبارة التى كتب عليه التفتازانى فى الشارح إذ الذى فيه: ويمكن الذب عنه بأن الألفاظ التى تستعمل فى الحدود تعتبر فيها الحيثية.

التفتازانى: (لا يخفى أن اعتبار... إلخ) فهم السعد أن الحيثية إذا كانت للتقييد تفيد أن المراد الخطاب المتعلق على وجه الإلزام فكيف يشمل الندب والإباحة فلذا قال محل تأمل مع أن كون الحيثية للتقييد لا يفيد ذلك بل يفيد التعلق من جهة كون المكلف ملزمًا ما فيه كلفة إما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما إذا كان التعلق على وجه الاقتضاء الجازم أو بغيره كما إذا كان لا على وجه الاقتضاء الجازم وإنما كان هذا من جهة الإلزام لأنه تابع له مرتب عليه إذ لولاه لما وجد ودفع ما قاله السعد بعضهم بأن كلامه مبنى على جعل الحيثية للتقييد فقط مع أنها له وللتعليل أيضًا استعمالاً للمشترك فى معنييه وبعضهم جعل المراد من حيث التكليف نفيًا أو إثباتًا فالحيثية مع كونها للتقييد تشمل الكل.

قوله: (من قبيل أعجبنى زيد وكرمه) أى فى أن محل القصد هو المعطوف فقوله بين الحاكم المراد به بيان صفة له وهى أنه الشرع.

قوله: (فإن الدليل هو الخطاب اللفظى... إلخ) علة لاندفاع ما يقال من أن الفقه... إلخ. على أن التحقيق أن الأحكام فى تعريف الفقه عبارة عن النسب التامة وإلا لزم استدراك قيد الشرعية وأن الفقه من باب التصور وقد نصوا على أنه عبارة عن التصديق المتعلق بالمسائل.

قوله: (فإنه ظاهر البطلان) أى لاقتضائه أنه لا يتحقق الحكم إلا إذا تعلق الخطاب بكل فعل لكل مكلف.

قوله: (لا يفيده التوزيع ههنا) أى لاقتضائه أنه لا يتعلق الخطاب بفعل الأكثر من واحد بل يكون كل مكلف مكلفًا بفعل غير ما كلف به الآخر.

قوله: (إن جعلت ما مصدرية) هذا ممنوع فقد قال التفتازانى فى شرح العقائد النسفية: الثانى أى من الوجوه التى احتج بها أهل الحق على أن الله هو الخالق

لأفعال العباد النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، أى عملكم على أن «ما» مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولكم على أن ما موصلة ويشمل الأفعال لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر من الحركات والسكنات مثلاً، وللذهول عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للأفعال قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدرية. اهـ.

قوله: (توجب العموم) أى كما فى قوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

قال: (وقيل: الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به أى لا تفهم إلا منه لأنه إنشاء فلا خارج له).

أقول: قال الآمدى: الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية، فخرج خطابه بغيرها كالإخبار بالمحسوسات والمعقولات.

قال فى المنتهى: إن فسر أى الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور ولو سلم فلا دليل عليه أى فى اللفظ وإلا ورد على طرده الإخبار بما لا يحصى من المغيبات فزيد: تختص به أى لا تحصل إلا بالاطلاع عليه ولا دور لأن حصول الشىء غير تصوره وهذا حكم إنشائى إذ ليس له خارجى.

واعلم أن له أن يفسرها بتحصيل ما حصولها بالشرع دون ما هو حاصل ورد الشرع به أم لا لكنه يعلم بالشرع وحينئذ يكون كما قال وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه وأما قوله: تختص به... إلخ. فاعلم أن الخبر كما ستعلم له لفظ ومعنى يدل عليه ثابت فى النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه فى الخارج فإن كان واقعًا فصادق وإلا فكاذب ومثله يمكن أن يعلم وقوع به متعلقه بطريق غير ذلك الخبر وأما الإنشاء نحو قم فلا يدل على أن لنفسه متعلقًا واقعًا فلا خارج له عن النفسى يراد إعلامه إنما يراد به إعلام النفسى وهو الطلب مثلاً وذلك مما لا يعلم إلا باللفظ الدال عليه توقيفًا عليه وإذا عرفت هذا فمثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران:٩٧]، مما يصلح للإنشاء والإخبار عن إيجاب سابق متردد بين كونه حكمًا وعدمه.

التفتازانى

قوله: (تختص به) أى لا تحصل تلك الفائدة إلا بالاطلاع على ذلك الخطاب ثم استشعر اعتراضًا بأن الاطلاع على الشىء معتبر فيه فتلك الفائدة تتوقف على معرفة الخطاب المخصوص الذى لا تعرف خصوصيته إلا بمعرفة الفائدة فيدور؛ أو يتوقف على معرفة الخطاب الذى هو الحكم فيكون تعريف الحكم به دورًا فأجاب بأن المتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص أعنى الحكم هو حصول الفائدة لا تصوّرها، والمعتبر فى معرفة الخصوصية أو الحكم تصورها لا حصولها فلا دور فإن قيل تصور مفهوم الفائدة المختصة بالخطاب يتوقف على تصور الخطاب ضرورة، قلنا: نعم لكن على تصور مفهوم الخطاب الذى هو جزء مفهوم الحكم لا

المخصوص الذى هو نفس الحكم والتحقيق أن تصور مفهوم الحكم لا الحكم وحصول ذات الفائدة يتوقف على حصول ذات الحكم ومعرفتها لا على تصور مفهومه.

قوله: (وهذا حكم إنشائى) هكذا وقع فى النسخ وقد سقط عن القلم لفظ «كل» لأن عبارة المنتهى: وهذا حكم كل إنشائى إذ ليس له خارجى يعنى أن ما ذكرنا فى الحكم الشرعى من أن فائدته لا تحصل إلا بذلك الخطاب حكم كل كلام إنشائى فإن فائدته لا تحصل إلا منه إذ ليس له نسبة خارجية غير ما يقوم بالنفس ويفهم من اللفظ ليمكن حصولها بطريق آخر.

قوله: (واعلم أن له) يعنى للآمدى أن يفسر الفائدة الشرعية بما يتوقف على الشرع حصولها وثبوتها فى نفس الأمر لا بما فهمه المعترض وهو الحاصل الذى يتوقف العلم به على الشرع سواء توقف عليه حصوله أم لا وهذا معنى قوله: دون ما هو حاصل ورد به الشرع أم لا لكنه يعلم بالشرع يعنى يكون معنى نسبتها إلى الشرع أن يستند إليه حصولها إلا مجرد العلم بها وحينئذ يخرج الأخبار بالمغيبات مثل قوله تعالى ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ [الروم: ١، ٢]، فإنها فائدة حاصلة فى الواقع لكنها تعلم بالشرع هذا ولكن لا أدرى لزيادة لفظ «التحصيل» فى قوله: بتحصيل ما حصولها زيادة فائدة.

قوله: (فاعلم أن الخبر) شرح وتفسير لاختصاص الفائدة بالخطاب فى الإنشاء دون الأخبار، وتحقيقه أن للخبر لفظًا هى الأصوات والحروف المخصوصة ومعنى ثانيًا فى نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم فى نفس السامع هو مفهوم الطرفين والحكم ومتعلقًا لذلك المعنى هو النسبة بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه فى الخارج لكن الإشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعًا فيكون الخبر صادقًا، وقد لا فيكون الخبر كاذبًا وفى هذا إشارة إلى أن مدلول الخبر إنما هو الصدق والكذب احتمال عقلى ومثل هذا المعنى لا يختص بالكلام الدال عليه إذ قد يعلم وقوع متعلقه بطريق آخر كالإحساس فى المحسوسات والضرورة والاستدلال فى المعقولات والإلهام مثلاً فى المغيبات والإنشاء له لفظ ومعنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الإشعار والإعلام به بل إنما يقصد به الإشعار بنفس ذلك المعنى الثابت فى النفس كالطلب مثلاً فى الإنشاءات الطلبية ومثل هذا

المعنى لا يعلم إلا باللفظ بطريق جعل السامع واقفًا على ثبوته فى النفس فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]، إن قصد به الإعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرًا فلا يكون حكمًا بالمعنى الذى نحن فيه، وإن قصد به الإعلام بالطلب القائم بالنفس كان إنشاء فيكون حكمًا.

الجرجانى

قوله: **(قال فى المنتهى إن فسر)** أى الآمدى **(الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم الشرعى)** فالتعريف دورى لأن تصور متعلق الحكم الشرعى موقوف على تصوره فلو عرف الحكم بمتعلقه كان دورًا ولو سلم أن لا دور من حيث إن تصور المتعلق يتوقف على تصور الحكم الشرعى بوجه ما لا على تصوره بهذا الوجه المخصوص واللازم حينئذ أن تصوره بهذا الوجه يتوقف على تصوره بوجه ما ولا استحالة فيه فلا دليل فى اللفظ على متعلق الحكم الشرعى فإن الفائدة الشرعية لا يفهم منها ذلك أصلاً فيفسد الحد وإن لم يفسر الآمدى الفائدة الشرعية بالمتعلق بل بما لا تكون حسية ولا عقلية على ما أشعر به كلامه حيث قال: هذا القيد احترازًا عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ورد على طرد الحد إخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى: ﴿وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم:٣]، وأمثاله فزيد على الحد الذى ذكره الآمدى قيد: يخصه بالإنشاء ويخرج عنه ما أورد عليه من الأخبار، وهو قولنا: تختص به أى لا تحصل تلك الفائدة إلا بالاطلاع على الخطاب وبهذا القيد اندفع النقض لأن فائدة الإخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من حيث الخطاب الشرعى فإن له مدلولاً خارجيًا قد يعلم إذا وقع بدون اطلاع عليه، قال فى المنتهى: والحد مع الزيادة يرد عليه قوله تعالى: ﴿فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاريات:٤٨]، ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ﴾ [ص:٣٠]، وقوله: ولا دور دفع لما يتوهم من أن معرفة الخطاب المفيد فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكل على تصور أجزائه وهى متوقفة على الخطاب كما ذكرتم من أنها لا تحصل إلا بالاطلاع عليه، وتقريره: أن المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشىء غير تصوره فلا دور، فإن قلت: قولكم لا تحصل إلا بالاطلاع عليه دل على أن معرفة الفائدة موقوفة على معرفة الخطاب فالدور لازم نعم لو قيل: لا تحصل إلا به لزم ما ذكرتم قلت العلم

بحصولها متوقف على العلم بحصول الخطاب وتصوره متوقف على تصورها فلا دور أصلاً وهذا أى اختصاص فائدة الخطاب به حكم كل خطاب إنشائى فإنه لا يطلع على فائدته إلا به إذ ليس له خارجى يطلع عليه لا من الخطاب بخلاف الإخبار على ما سيأتى تحقيقه.

قوله: (واعلم) نصرة للآمدى بأن له أن يفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما حصولها بخطاب الشرع دون ما هو حاصل فى نفسه ولو فى المستقبل ورد خطاب الشرع به أم لا لكنه يعلم خطابه كالمغيبات فإن الإخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها فلا حاجة إلى زيادة قيد تختص به لإخراجه بل الحد حينئذ كما قال الآمدى وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه فإن قيل: إن حمل الخطاب على اللفظ كانت فائدته مدلوله الذى هو الخطاب النفسى فيلزم أن يكون الأول الحادث محصلاً للثانى القديم ويشكل أخذ الحكم بهذا المعنى فى تعريف الفقه وإن حمل على الخطاب النفسى فما فائدته التى تحصل به قلنا: الإيجاب الذى هو الخطاب النفسى مثلاً يحصل وجوب الفعل الذى لا يستفاد إلا منه وستسمع فى هذا كلامًا عن قريب، وأما قول المصنف: تختص به أى لا تفهم إلا منه لأنه إنشاء فلا خارج له فاعلم فى الحقيقة أن الخبر كما ستعلم فيما بعد له لفظ ومعنى يدل اللفظ عليه ثابت أى ذلك المعنى فى النفس، وقوله: ومتعلق بفتح اللام وإن جاز كسرها عطف على معنى وقوله يشعر على بناء الفاعل مسندًا إلى اللفظ ويجوز أن يقرأ على بناء المجهول مسندًا إلى ما بعده وعلى التقديرين الجملة صفة للمتعلق يعنى وللخبر متعلق لمعناه يشعر لفظه بوقوع ذلك المتعلق فى نفس الأمر فاللفظ يدل أولاً وبالذات على المعنى النفسى وثانيًا وبالعرض على وقوع المتعلق وإنما قال: يشعر دون يدل لأن المتبادر إلى الفهم امتناع تخلف المدلول عن الدليل لكنه جائز ههنا لكون الدلالة اللفظية غير قطعية وفى الإشعار تنبيه على جواز ذلك فهو أولى ومثله على طريق الكناية مبالغة أى ومثل الخبر فى أن يكون لمعناه النفسى متعلق خارج عنه يشعر لفظه بوقوعه يمكن أن يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر اللفظى والمعنوى كالحس والعقل وأما الإنشاء نحو: قم فله لفظ ومعنى قائم بالنفس ولا يدل على أن لنفسه متعلقًا واقعًا فى نفس الأمر فلا مدلول خارج له عن المعنى النفسى يراد به إعلام ذلك الخارج كما فى الخبر إنما يراد بالإنشاء إعلام

المعنى النفسى وهو الطلب مثلاً والمعنى النفسى مما لا يعلم إلا باللفظ الدال عليه الصادر من المتكلم توقيفًا عليه فالخطاب الإنشائى تختص فائدته به أى لا يحصل العلم بها إلا بالاطلاع عليه وكما أن معناه لا يفهم إلا منه كذلك ما يتفرع عن معناه كالوجوب المترتب على الإيجاب لا يحصل إلا به ولا يستفاد إلا منه فلا يتوهمن من هذا الكلام كون الخطاب فى التعريف محمولاً على اللفظ وإذا عرفت أن الحكم هو الخطاب الإنشائى فمثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران:٩٧]، مما يصلح للإنشاء استعمالاً للخبر فيه مبالغة وللإخبار عن إيجاب سابق على هذا الخطاب إجراء له على أصله متردد بين كونه حكمًا على التقدير الأول لاختصاص فائدته به وبين عدمه إذ لمعناه متعلق خارجى يمكن أن يعلم لا من هذا الخطاب.

الهروى

قوله: (بمتعلق الحكم الشرعى) توضيح المقام أن الفائدة الشرعية ههنا يجب أن توجد على وجه لا يصدق إلا على مثل الوجوب والحرمة مما يتعلق بأفعال المكلفين وحينئذ يكون خطاب الشارع بالجنس بالفائدة الشرعية أى المفيد لها عبارة قد يكون فى الاعتقاديات وقد يكون فى العمليات ولا شىء هنا يخصص الفائدة الشرعية عما هو المراد إلا بتقييدها بالحكم الشرعى ولذا قال: إن فسر الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم الشرعى.

قوله: (على ما أشعر به كلامه) هذا الإشعار ضعيف حاصل بسبب ذكر المحسوسات والمعقولات فى مقابلة الشرعيات فالمفهوم هنا فائدة شرعية وفائدة حسية وفائدة عقلية والحسية مدركة بالحس والعقلية مدركة بالعقل والشرعية ما لم تدرك بهما بل من الشارع فصح قول الشارح وإلا ورد على طرده الإخبار بما لا يحصى من المغيبات لأن ذلك الإخبار يفيد الفائدة الشرعية بهذا المعنى.

قوله: (وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه) فإنه يصدق[1] هذا الحد على الخطابات المتعلقة بالاعتقادات نحو: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ [النساء:١٧١]، و ﴿لا تُشْرِكْ

(١) قوله: فإنه يصدق. . . إلى آخر القول. كذا فى الأصل وانظر فى هذا التركيب الذى تلاعبت به أيدى النساخ فأفسدوا ألفاظه ومعناه وأسقطوا وحرفوا الكلم عن مواضعه والأمر لله. كتبه مصحح طبعة بولاق.

بِاللَّهِ﴾ [لقمان:١٣]، وغير ذلك الأساميات هى خطابات شرعية مفيدة للعقائد الدينية التى لا تحصل إلا من خطاب الشارع مليًا قد وقع التعميم فى أفعال المكلفين على وجه يتناول أفعال القلب أيضًا وإطلاق الحكم على الخطاب الاعتقادى أيضًا.

الجيزاوى

الشارح: (أى لا تحصل إلا بالاطلاع) أى لا يحصل علمها إلا بعلمه لأن تحققها فى نفس الأمر موقوف على تحققه فى نفس الأمر.

الشارح: (بتحصيل ما حصولها بالشرع) اعتبر التحصيل لأن الفائدة ما استفيد وأنث الضمير العائد على «ما» لوقوعه على الفائدة ثم إن التحصيل يكون من المكلف إذ هو المستفيد للفائدة.

الشارح: (وحينئذ يكون كما قال) أى من أن الحكم خطاب بفائدة شرعية من غير احتياج إلى زيادة قيد تختص به.

التفتازانى: (بأن الاطلاع على الشيء معتبر فيه) أى فى الشيء أى أن الاطلاع على الخطاب معتبر فى الخطاب المخصوص الذى هو الحكم فالخطاب المخصوص الذى هو الخطاب بفائدة مختصة بالاطلاع عليه موقوف على الفائدة لأنها جزؤه والكل يتوقف على الجزء والفائدة متوقفة على معرفة ذلك الخطاب فتوقف الخطاب على نفسه أو أن الفائدة متوقفة على الخطاب الذى هو الحكم فأخذه فى تعريف الحكم يوجب الدور لتوقف الحكم على الفائدة المتوقفة على الحكم فالدور يصور بهذين الوجهين.

التفتازانى: (هو حصول الفائدة) أى الحصول فى الذهن والتصديق بثبوتها فى نفس الأمر.

التفتازانى: (فى معرفة الخصوصية) أى الخطاب المخصوص كما هو المعتبر فى وجه الدور الأول وقوله: أو الحكم أى كما فى الوجه الثانى.

التفتازانى: (لا الحكم) أى لا ذات الحكم وهنا سقط والأصل موقوف على تصور الفائدة وهو خبر عن قوله: إن تصور مفهوم الحكم وقوله: ومعرفتها أى معرفة ذات الحكم أى التصديق بوجودها، والمراد أن العلم بحصول الفائدة موقوف على العلم بوجود ذات الحكم كما أن حصول الفائدة فى نفس الأمر موقوف على حصول الحكم فى نفس الأمر ثم إن هذا التحقيق الذى ذكره التفتازانى هو حاصل

الجواب المتقدم ولا يدفع الإشكال الذى ذكره بقوله فإن قيل: تصور مفهوم الفائدة. . . إلخ. بل لا بد من الجواب الذى ذكره بقوله قلنا: نعم إلخ.

التفتازانى: (ولكن لا أدرى لزيادة لفظ التحصيل فى قوله: بتحصيل ما حصولها زيادة فائدة) لعل الفائدة الإشارة إلى اعتبار الاستفادة التى هى المراد بالتحصيل فى مفهوم الفائدة كما ذكرناه قبل.

التفتازانى: (والحكم) أى الذى هو الإيقاع والانتزاع.

التفتازانى: (وفى هذا) أى اعتبار الإشعار فى معنى الخبر.

التفتازانى: (ومثل هذا المعنى لا يختص) شرح لقول الشارح: ومثله يمكن أن يعلم وقوعه.

قوله: (يرد عليه قوله تعالى: ﴿فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاريات:٤٨]، و﴿نِعْمَ الْعَبْدُ﴾ [ص:٣٠]) أى لأنه خطاب بفائدة شرعية لا يطلع عليها إلا بذلك الخطاب لأنه إنشاء فمقتضى تعريف الحكم بما ذكره أن يكون ذلك حكمًا.

قوله: (يشكل أخذ الحكم بهذا المعنى فى تعريف الفقه) أى لأنه بهذا المعنى يكون الفقه: هو العلم بالكلام اللفظى الحاصل عن الكلام اللفظى؛ لأن الحكم عليه بمعنى الخطاب اللفظى وهو حاصل عن الدليل الذى هو الخطاب اللفظى وفيه أن الحكم فى تعريف الفقه ليس بمعنى الخطاب النفسى ولا اللفظى بل بمعنى النسبة التامة كما تقدم التنبيه عليه.

قوله: (يحصل وجوب الفعل) أى بناء على أن الوجوب غير الإيجاب وأنه أمر اعتبارى كما سيأتى له بل ويصح أيضًا على أنه متحد مع الوجوب لاختلافهما اعتبارًا فالإيجاب باعتبار ينشأ عنه الإيجاب باعتبار آخر وهو المسمى بالوجوب.

قوله: (وأما قول المصنف تختص به... إلخ) شروع فى شرح قول الشارح أما قوله: تختص به. . . إلخ. وقوله: ومثله شروع فى شرح قول الشارح: ومثله يمكن أن يعلم وقوله: على طريق الكناية مبالغة، معناه: أن قول الشارح ومثله كناية عن نفس الخبر فكأنه قال: ومعنى الخبر يمكن أن يعلم وعبر عن ذلك بقوله: مثله على وجه الكناية والمبالغة كقولك: مثلك لا يبخل تريد به أنت لا تبخل.

قوله: (والمعنوى) هو الخبر النفسى وقوله: كالحس والعقل تمثيل للطريق الذى هو غير الخبر.

قوله: (فلا يتوهمن... إلخ) تفريع على قوله: وكما أن معناه. . . إلخ.

قال: (فإن كان طلبًا لفعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سببًا للعقاب فوجوب وإن انتهض فعله خاصة للثواب فندب وإن كان طلبًا للكف عن فعل ينتهض فعله سببًا للعقاب فتحريم ومن يسقط غير كف فى الوجوب يقول طلبًا لنفى فعل فى التحريم وإن انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة وإن كان تخييراً فإباحة وإلا فوضعى وفى تسمية الكلام فى الأزل خطابًا خلاف).

أقول: هذا أول تقسيم للحكم والحكم إما طلب أو غير طلب أما الطلب فإنما يكون لفعل لأنه المقدور دون عدم الفعل وسيأتى والفعل إما كف وإما غير كف وعلى التقديرين لا بد أن ينتهض الإتيان به سببًا للثواب لأنه طاعة وأما تركه فى جميع وقته فقد ينتهض سببًا للعقاب وقد لا ينتهض فهذه أربعة أقسام فإن كان طلبًا لفعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سببًا للعقاب فوجوب وإن انتهض فعله خاصة سببًا للثواب فندب وإن كان طلبًا للكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببًا للعقاب فتحريم وإن انتهض الكف خاصة سببا للثواب فكراهة وأما غير الطلب فإن كان تخييراً بين الفعل والكف عنه فإباحة وإلا فوضعى وههنا نكتة وهى: أن الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله: افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم سمى إيجابًا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل سمى وجوبًا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف.

وقد نبه المصنف على فائدتين:

إحداهما: أن ما ذكرنا بناء على أن الطلب دائمًا لفعل ففى النهى الكف وفى غيره غيره وأما من يرى أن الترك نفى الفعل وهو أن لا يفعل فيطرح فى الوجوب قوله: غير كف لأنه كان لإخراج التحريم معتقدًا أنه طلب فعل لكنه كف ويقول فى التحريم إن كان طلبًا لنفى فعل.

الثانية: أن الواجب إذا كان وقته موسعًا فستعلم أنه لا ينتهض تركه سببًا للعقاب إلا إذا تركه فى جميع الوقت، فنبه عليه بقوله: فى جميع وقته لئلا يتوهم أنه قد يترك ولا عقاب فلا يكون سببًا له على أنه لو لم يذكره لم يخل لأن انتهاض تركه

سببًا فى الجملة لا يوجب انتهاضه دائمًا ثم ذكر أن فى تسمية الكلام فى الأزل خطابًا خلافًا وهو مبنى على تفسير الخطاب فإن قلنا: إنه الكلام الذى علم أنه يفهم كان خطابًا وإن قلنا: هو الكلام الذى أفهم لم يكن خطابًا ويبتنى عليه أن الكلام حكم فى الأزل أو يصير حكمًا فيما لا يزال فإن قلت: ما معنى سببية الفعل للعقاب وأنتم لا توجبون العقاب به كما تقول المعتزلة قلت معناه أنه لو عوقب به وقيل إنما عوقب لكذا للاءم العقل ولم يستقبح فى مجارى العادات.

واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف فى قوله: كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسًا وعلى حد التحريم طردًا والتحقيق أنه إيجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الإضافة فيهما بأن يقال: الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه... إلخ. ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله: غير كف محتاجًا إليه.

التفتازانى

قوله: (وإن كان طلبًا للكف عن فعل) كان مقتضى المناسبة أن يقول: طلبًا للفعل هو كف ينتهض تركه إلا أنه اقتصر على المقصود مع زيادة الوضوح وأقام ذلك الفعل مقام فعله فى عبارة المتن لئلا يتوهم عود الضمير إلى الكف، وللإشارة إلى قلة الفرق بين قولنا: ينتهض الفعل أو الكف وقولنا: فعل الفعل وفعل الكف إذ معناه إيقاعه والإتيان به وهذا ما يقال: إن التأثير عين حصول الأثر بحسب الوجود.

قوله: (وههنا نكتة) قد اعترض على تعريف الحكم بأن مثل الوجوب والحل والحرمة من صفات أفعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله وكلامه؟ فقال الإمام فى المحصول: قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالاً مجرد كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حرامًا إلا كونه مقولاً فيه: لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة؛ وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية بكونه مذكورًا ومخبرًا عنه ومسمى بالاسم المخصوص؛ فالشارح المحقق أضاف إلى ذلك زيادة تحقيق وتدقيق وهو أن الخطاب صفة للحاكم متعلق بفعل المكلف فباعتبار إضافته إلى الحاكم يسمى إيجابًا وإلى الفعل وجوبًا والحقيقة واحدة والتغاير اعتبارى؛ وحينئذ يندفع ما يقال: إن الحكم هو الأثر الثابت بالخطاب لا

نفس الخطاب وأن فى جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامحًا وأنه كان ينبغى للمصنف أن يذكر فى مقابلة التحريم الإيجاب دون الوجوب؛ فإن قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم والدليل لأنه نفس قوله: افعل قلنا: الحكم هو القول النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول.

قوله: (وقد نبه المصنف) أما التنبيه على الفائدة الأولى فبقوله: ومن يسقط غير كف... إلخ. وأما على الثانية فبتقييد الترك بجميع الوقت مع أنه مستغنى عنه فى تمام التعريف لأنا إذا قلنا: الوجوب طلب فعل غير كف ينتهض تركه سببًا للعقاب كان الواجب الموسع داخلاً فيه إذ ينتهض تركه سببًا فى الجملة كما إذا تركه فى جميع الوقت وإن لم ينتهض دائمًا كما إذا تركه فى بعض أجزاء الوقت وهذا معنى قوله على أنه لو لم يذكره لم يخل وأما قوله: فستعلم أنه لا ينتهض فلا يخفى أن لفظ فستعلم أنه زائد لا معنى له.

قوله: (يرد عليه) أى على المصنف وجوب الكف فى قول الشارع إذا قال: كف نفسك عن كذا فإنه إيجاب ولا يصدق أنه طلب فعل غير كف فقد انتفى حدّ الإيجاب ولم ينتف المحدود فبطل طرد تعريف التحريم، وكذا الكلام فى مثل امكث واترك الحركة وصم ونحو ذلك من إيجاب التروك، وأما نحو: لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد أورد هذا الاعتراض على تعريف الأمر بطلب فعل غير كف ولا يخفى أن المراد الفعل الذى هو مأخذ صيغة الطلب والكف عن ذلك الفعل وحينئذ لا إشكال، أما فى اللفظى فظاهر وأما فى النفسى فتعبير باللفظى.

قوله: (والتحقيق) يعنى إن أجرى التعريفان على ظاهرهما بطلا عكسًا وطردًا بمثل اكفف، وإن حملا على أن الإضافة معتبرة فيهما بناء على أن قيد الحيثية لا بد منه فى تعريف الأمور التى تختلف باختلاف الإضافات، وكثيرًا ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد أن الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل، والحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن فعل، فيكون اكفف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف إيجابًا وبالفعل المكفوف عنه تحريمًا لم يكن قوله غير كف محتاجًا إليه فى تمام حدّ الوجوب، ويكفى طلب فعل ينتهض تركه سببًا اللهم إلا أن يقصد زيادة الوضوح والتنبيه.

الجرجانى

قوله: (**وسيأتى**) يعنى فى مسألة: لا تكليف إلا بفعل.

قوله: (**وههنا نكتة**) وهى أن الحكم الشرعى كما علمت نفس خطاب الله تعالى الموصوف بما ذكر فالإيجاب مثلاً هو نفس معنى قوله: افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبًا فإن القول لفظيًا كان أو نفسيًا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية أى لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفًا بصفة حقيقية وهو أى معنى قوله: افعل إذا نسب إلى الحاكم تعالى لقيامه به سمى إيجابًا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمى وجوبًا وهما أى الإيجاب والوجوب متحدان بالذات لأنهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لأنه باعتبار القيام إيجاب وباعتبار التعلق وجوب، وكذا الحال فى التحريم والحرمة فلذلك أى فللاتحاد ذاتًا ترى الأصوليين يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف تنبيهًا على هذه النكتة فإن قيل: الوجوب مترتب على الإيجاب يقال: أوجب الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد أجيب بجواز ترتب الشىء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر وبهذا يجاب أيضًا عما قيل: إن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شىء باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم يتجه أن يقال: ما ذكرتم إنما يدل على أن الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبًا لكن لِمَ لا يجوز أن يكون له صفة اعتبارية هى المسماة بالوجوب أعنى كونه بحيث تعلق به الإيجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفًا بما هو قائم به ولا شك أن القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وإن كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت أن الوجوب صفة حقيقية لتم المراد إذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر إلا أن الكلام فى ذلك.

واعلم أن هذه المنازعة لفظية إذ لا شك فى خطاب نفسانى قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى إيجابًا مثلاً، وفى أن الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب

الإيجابى فلفظ الوجوب إن أطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلق بالفعل كان الأمر على ما قرر فى الشرح ولا بد من المساهلة فى وصف الفعل حينئذ بالوجوب وإن أطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات ويلزم المسامحة فى عبارتهم حيث أطلقوا أحدهما على الآخر.

قوله: (إن ما ذكرنا بناء) يريد أن ما ذكرناه من تعريف الأقسام الأربعة: الوجوب والندب والحرمة والكراهة مبنى على أن الطلب دائمًا لفعل كما أشير إليه فى صدر التقسيم وسيأتى تفصيله فالمطلوب بالنهى هو الكف وفى غير النهى غير الكف، وأما من يرى أن الترك المطلوب بالنهى هو نفى الفعل وعدمه لكونه مقدورًا عنده بأن لا يفعل الفعل لا أن يفعل عدمه فهو يطرح حينئذ من تعريف الوجوب والندب، قوله: غير كف لأنه كان لإخراج التحريم والكراهة وكذا لفظ الكف عن تعريفهما لأن المطلوب بهما حينئذ هو نفى الفعل.

قوله: (فنبه عليه) أى على عدم انتهاض الترك سببًا للعقاب إلا إذا كان فى جميع الوقت بقوله: فى جميع الوقت لئلا يتوهم أن الواجب الموسع قد يترك فى بعض أجزاء الوقت ولا عقاب على تركه بل لا استحقاق أيضًا فلا يكون تركه سببًا للعقاب فيخرج عن التعريف.

قوله: (على أنه) بيان لكون القيد المذكور غير محتاج إليه إذ لا يخل عدم ذكره بالتعريف لأن المعتبر فيه حينئذ هو انتهاض ترك الفعل سببًا فى الجملة للعقاب وهو أعم من انتهاضه سببًا له دائمًا وعلى جميع التقادير ومن انتهاضه سببًا له على بعض الوجوه فالواجب الموسع بل وجوبه داخل فى التعريف بدون ذلك القيد نعم فيه تنبيه على زيادة تفصيل وفائدة.

قوله: (علم أنه يفهم) اعتبر العلم ولم يقل ما من شأنه أن يفهم لفائدتين، إحداهما أن العبارة الثانية يتبادر منها كون الإفهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل، وثانيتهما أن المعتبر فيه العلم بكونه مفهمًا فى الجملة فما لا يفهم فى الحال ولم يعلم إفهامه فى المآل لا يكون خطابًا بل إن كان مما يخاطب به يكون لغوًا بحسب الظاهر على التقدير وليس المراد من صيغة «يفهم» معنى الحال أو الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالإفهام الشامل لحال الكلام وما بعده وكذلك لم يرد بصيغة «أفهم» فى التعريف الآخر معنى المضى بل الإفهام الواقع بالفعل أعم من

الماضى والحال.

قوله: (ما معنى سببية الفعل للعقاب) لم يتعرض لسببية الفعل للثواب لأنها تعرف بالمقايسة فيقال: معنى كونه سببًا للثواب أنه لو أثيب به وقيل إنما أثيب لكذا للاءم العقل أى وافقه كما فى قولك: أحسن فلان إلى محسنه ولم يتنفر عنه كما فى قولك: أساء إليه ولم يستقبح فى مجارى العادات والحاصل أن الأفعال ليست أسبابًا موجبة للثواب والعقاب واستحقاقهما عند الأشاعرة إنما هى أمارات معرفة لهما ملائمة فى ذلك وفى ترتبهما عليها للعقول فى مجارى العادات.

قوله: (واعلم بعد هذا كله) إشارة إلى أن المصنف وإن بالغ فى المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها لم تخل عن خلل فإن وجوب الكف المستفاد من قوله: كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل فى حد التحريم فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسًا وطردًا بالندب المستفاد من كف إذا استعمل فيه ولما كان الحال فى كف ملتبسًا لاحتماله الإيجاب والتحريم حقيقة فإن كف إيجاب بالنظر إلى الكف وتحريم للفعل الذى نسب إليه الكف فهما ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد فى التمييز بينهما من اعتبار الإضافة فيهما بأن يقال: الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم إلى الوجوب والندب أو يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم إلى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الأقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام المصنف على اعتبار الإضافة لزم أن يكون قوله: غير كف فى حدى الوجوب والندب مستدركًا ومنهم من اعترض على حد الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجبًا لأن «صوموا» طلب لفعل هو كف وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفًا لأن جزأه أعنى النية غير كف.

الهروى

قوله: (على طريق الكناية مبالغة) من باب مثلك لا يبخل.

قوله: (إذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر) أى سوى معنى قوله: افعل والوجوب على تقدير ثبوت كونه صفة حقيقية نفس الإيجاب إلا أن الكلام فى ذلك أى فى أن الوجوب هل هو صفة حقيقية أو اعتبارية.

قوله: (كون الإفهام بالقوّة) أى القوّة التى تقابل الفعل فإن ما من شأنه قد يكون بمعنى القوّة وقد يكون أعم من الفعل والقوّة.

قوله: (بل إن كان مما يخاطب به) أى إن كان الكلام من جنس اللفظ والعبارة لأن الكلام النفسى يكون لغوًا بحسب الظاهر أى باعتبار الظاهر الذى هو عدم فائدته والاستغناء عنه على ذلك التقدير أى على تقدير عدم الإفهام فى الحال وعدم العلم بالإفهام فى الحال.

قوله: (أعم من الماضى والحال) فإن قيل: فيلزم أن يكون الكلام خطابًا فى الأزل لأنه يصدق عليه فى الأزل أنه يفهم فى وقت مّا قلنا: الإفهام الواقع فى التعريف غير مقيد بزمان من الأزمنة وتسمية الكلام بالخطاب تابع لتحقق الإفهام فإن كان الإفهام فى الماضى يكون الكلام خطابًا فى الماضى وإن كان فى زمان آخر يكون الكلام خطابًا فى ذلك الزمان.

قوله: (كما فى قولك أحسن فلان إلى محسنه) أى كالملاءمة الواقعة فى قولك: أحسن فلان إلى محسنه، وقوله: لم يتنفر عنه عطف على قوله: ملائم كما فى قولك: أساء إليه أى تنفرًا مثل التنفر الواقع فى قولك أساء إليه وقوله: لم يستقبح عطف على قوله: لم يتنفر عنه.

الجيزاوى

الشارح: (واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف فى قولك كف نفسك) هذا الإيراد مدفوع بأن الكف فى نحو كف نفسك مقصود لذاته وإن ذكر معه المتعلق نحو عن الزنا بخلاف الكف فى نحو لا تفعل فإنه ليس مقصودًا لذاته بل المقصود المتعلق والكف حال من أحواله لأنه مدلول للحرف فقولهم فى تعريف الإيجاب: طلب فعل غير كف أى غير كف ملحوظ لغيره بأن كان فعلاً غير كف رأسًا وفعلاً هو كف ملحوظ لذاته وقولهم فى تعريف التحريم: طلب فعل هو كف أى كف ملحوظ لتعرف حال المتعلق.

التفتازانى: (إلا أنه اقتصر على المقصود مع زيادة الوضوح) وذلك أن المقصود من فعل هو كف نفس الكف فلذا قال: وإن كان طلبًا للكف عن فعل وإنما لم يقل ينتهض تركه لأن ترك الكف عن الفعل هو الفعل والتعبير به واضح عن التعبير بترك الكف وقوله: وأقام ذلك الفعل مقام فعله فى عبارة المتن أى أن مقتضى المتن أن يقول فعله لأن ذلك عبارته لكنه أقام الشارح قوله ذلك مقام قول المصنف: فعله لئلا يتوهم. . . إلخ.

التفتازانى: (وليس لمتعلق القول... إلخ) جواب عما يقال: نجعل قوله افعل

إيجابًا ونجعل الوجوب إنزاله، ولا نجعل قوله: افعل وجوبًا فلا ينافى أن الوجوب صفة للفعل وكذا أخواته فيكون الحكم هو أثر الخطاب لا الخطاب وقوله: ثبوتية أى سواء كانت موجودة أو لا فكلام الإمام أعم من كلام الشارح لأن الشارح نفى الحقيقة فقط.

التفتازانى: (على ما يناسب معناه المصدرى) هو التكلم بالكلام النفسى وهو كان قديم الكلام.

التفتازانى: (والدليل هو القول اللفظى) أى سواء كان كتابًا أو سنة أو إجماعًا أو قياسًا فهى كاشفة وإن كان لا يقال فى القرآن كاشف سدًا لطريق التحريف والنفى إذ يقال: إنه ليس بكلامه بل هو كاشف عنه فيتطرق إلى ما لا يليق فلذا قيل: إن القرآن مثبت ولم يقل كاشف عن كلامه النفسى.

التفتازانى: (وهذا معنى قوله على أنه... إلخ) هو محط بيان أن التقييد بجميع الوقت مجرد فائدة.

التفتازانى: (فلا يخفى أن لفظ فستعلم أنه زائد لا معنى له) أى لأن الفائدة التى نبه المصنف عليها هى مجرد أن الواجب الموسع إذا كان وقته موسعًا فلا ينتهض تركه سببًا للعقاب إلا إذا تركه فى جميع الوقت لا أنه سيعلم ذلك ويمكن أن يقال لعله زاد قوله فستعلم للإشارة إلى أن ذلك ليس مجرد دعوى بل أمر مدلل عليه معلوم كما سيأتى فتدبر.

التفتازانى: (فبطل طرد تعريف التحريم) فيه سقط والأصل: فبطل عكس تعريف الإيجاب ويصدق أنه طلب فعل هو كف فقد وجد حد التحريم ولم يوجد التحريم فبطل طرد تعريف التحريم.

التفتازانى: (وقد أورد هذا الاعتراض) أى الذى ذكره الشارح بقوله: واعلم بعد هذا كله إلخ.

التفتازانى: (الفعل الذى هو مأخذ صيغة الطلب والكف عن ذلك الفعل) فكف عن الزنا مثلاً أمر لأنه طلب فعل غير كف عن الفعل الذى هو مأخذ الصيغة بخلاف لا تزنِ فإنه طلب فعل هو كف عن الفعل الذى هو مأخذ الصيغة فإنه طلب الكف عن الزنا وهو مأخذ الصيغة.

التفتازانى: (وأما فى النفسى فيعتبر باللفظى) أى أن اللفظى هو داله فيقال فيه طلب فعل هو أخذ لصيغة الطلب فى داله الذى هو الأمر اللفظى وليس ذلك

الفعل كفًا عن فعل هو مأخذ الصيغة لذلك الدال.

قوله: (وبهذا يجاب أيضًا عما قيل: إن الإيجاب من مقولة الفعل... إلخ) فيقال في جوابه: لا بأس بكون الشيء من مقولة باعتبار ومن مقولة أخرى باعتبار آخر فقول: افعل باعتبار نسبته إلى الحاكم من مقولة الفعل وباعتبار نسبته إلى الفعل وتعلقه به من مقولة الانفعال.

قوله: (ودعوى امتناع صدق المقولات... إلخ) لم يرد المحشى بمقولة الفعل والانفعال المقولة الحقيقية لأن صفات البارى لا يصدق عليها المقولة بمعنى الجنس العالى من الأعراض كما لا يصدق عليها مقولة الجوهر بل أراد المقولة الاعتبارية التى يعتبرها العقل وإن لم تكن أجناسًا هى أعراض ومعنى قوله: وامتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة محل مناقشة لأنه ليس هنا تصادق مقولات حقيقية وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع.

قوله: (سوى ما ذكر) أى سوى قوله افعل.

قوله: (إلا أن الكلام فى ذلك) أى فى أن الوجوب هل هو صفة حقيقية أو اعتبارية.

قوله: (كون الإفهام بالقوة) أى القوة التى تقابل الفعل لأن ما من شأنه أن يكون قد يكون بمعنى القوة التى تقابل الفعل وقد يكون أعم فيشمل ما بالفعل.

قوله: (وثانيتهما أن المعتبر فيه العلم... إلخ) قال فى شرح مسلم الثبوت: إن اكتفى فى الخطاب بالصلوح للإفادة فالكلام فى الأزل خطاب وإن أريد الإفهام الحالى فلا وأما أخذ العلم بإفهامه فى الجملة كما قال السيد فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال فى الحاشية من أن المعتبر فى كون الكلام خطابًا أحد أمرين الإفهام بالفعل أو العلم فى الحال بالإفهام فى المآل وأما الفهم بالقوة مع عدم العلم فى الحال بكونه مفهمًا فى المآل فليس إلا خطابًا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذى هيئ للإفهام خطاب عند من يكتفى بالصلوح للإفهام فى المآل علم أنه يفهم مآلاً أم لا، نعم يشترط للعلم بأنه خطاب علم كونه مفهمًا فظهور الخطابية إنما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فالتهيؤ ولتوجه للإفهام ولو مآلاً فتأمل. اهـ.

قوله: (ولم يتنفر عنه) عطف على قوله وافقه، وقوله: كما فى قولك أساء إليه راجع للمنفى وهو يتنفر عنه، وقوله: ولم يستقبح عطف على قوله: لا أم العقل، وقوله ملائمة فى ذلك أى فى كونها معرفة.

قال: (الوجوب الثبوت والسقوط، وفى الاصطلاح ما تقدم، والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم، وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما أوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق إيعاد الله تعالى وما يخاف مردود بما يشك فيه القاضى ما يذم تاركه شرعًا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظ على عكسه فأخل بطرده إذ يرد الناسى والنائم والمسافر فإن قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض والفرض والواجب مترادفان، الحنفية: الفرض المقطوع به والواجب المظنون).

أقول: الوجوب فى اللغة الثبوت قال عليه الصلاة والسلام: «إذا وجب المريض فلا تبكين باكية»(*)، وأيضًا السقوط يقال: وجبت الشمس ومنه ﴿ **وَجَبَتْ جُنُوبُهَا** ﴾ [الحج:٣٦] وجبت جنوبها وفى الاصطلاح ما تقدم: وهو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سببًا للعقاب والواجب هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل غير كف تعلق به خطاب بطلب بحيث ينتهض تركه فى جميع وقته سببًا للعقاب ومنه يعلم حد الأقسام الأخر وحد متعلقاتها. وقيل: الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه، وقيل: ما أوعد بالعقاب على تركه ليندفع ذلك وهو غير مندفع، لأن إيعاد الله تعالى صدق فيستلزم العقاب على تركه ويعود ما قلنا وقيل: **ما** يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك فى وجوبه ولا يكون واجبًا فى نفسه فإنه يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده وقال القاضى أبو بكر: ما يذم شرعًا تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعًا نص الشارع به أو بدليله، وذلك أنه لا وجوب إلا بالشرع وقال: بوجه ما ليدخل من الواجبات ما لا يذم تاركه كيفما تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه وهو الموسع فإنه يذم تاركه إذا تركه فى جميع وقته ولو تركه فى بعض الوقت وفعله فى بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فإنه يذم تاركه إذا لم يقم به غيره فى ظنه وكذا المخير إذا قلنا كل واحد واجب فإنه يذم تاركه إذا ترك معه الآخر وأما إذا قلنا هو

(*) أخرجه ابن حبان (٧/ ٤٦١) (ح ٣١٨٩)، والحاكم فى المستدرك (١/ ٥٠٣) (ح ١٣٠٠) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقى فى الكبرى (٤/ ٦٩) (ح ٦٩٤٥)، والشافعى فى مسنده (١/ ٣٦٢)، وأبو داود (٣/ ١٨٨) (ح ٣١١١)، والنسائى (٤/ ١٣) (ح ١٨٤٦)، والإمام مالك فى الموطأ (١/ ٢٣٣) (ح ٥٥٤)، والطحاوى فى شرح معانى الآثار (٤/ ٢٩١)، والطبرانى فى الكبير (٢/ ١٩١) (ح ١٧٧٩).

أحدهما مبهمًا كما يراه المصنف فيذم تاركه بأى وجه فرض فلذلك لم يذكره كغيره وبهذا القيد حافظ على عكسه فلم يخرج من الحدّ ما هو من المحدود أعنى الموسع والكفاية لكنه أخل بطرده فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسى والمسافر فإنه يذم تاركه بتقدير انتفاء العذر فإن قال القاضى: لا نسلم أن هذه غير واجبة بل واجبة وسقط الوجوب فيها بالعذر قلنا: وكذلك فى الكفاية يقال: يذم بتركه شرعًا، أى يجب الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل البعض الآخر، وإذا اعتددت بالوجوب الساقط فى الفعل فلِمَ لا تعتد بالوجوب الساقط فى الذم فلا يكون إلى قوله بوجه ما حاجة وكذلك الموسع. وللقاضى أن يقول: ترك أحدنا الكفاية متردد بين أن يترك غيره فيذم وأن لا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجى بخلاف ترك النائم فإن عدم النوم تقديرى ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمتغايران إذا أريد أحدهما لم يرد الآخر نقضًا عليه إذا عرفت معنى الواجب فمن أسمائه الفرض وهما مترادفان عند الجمهور وقالت الحنفية يفترقان بالظن والقطع فما ذكره إن كان ثبت بقطعى ففرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة بقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وإن ثبت بظنى فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وهو آحاد ونفى الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظى.

التفتازانى

قوله: (والواجب الفعل) إشارة إلى أن ما وقع فى عبارة البعض من أن الواجب والمندوب ونحوهما أقسام للحكم ليس على ظاهره.

قوله: (خطاب بطلب فعل) قد تقدم أن الوجوب طلب فعل وأن الطلب نفس الخطاب وكأنه أراد أنه خطاب بطريق أن يكون طلبًا لفعل.

قوله: (فيستلزم العقاب) قد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الخلف فى الوعيد جائز دون الوعد.

قوله: (بما يشك فيه) يحتمل أن يريد الواجب الذى يشك بل يظن أو يعتقد أنه غير واجب؛ فلا يخاف تاركه العقاب فيصدق المحدود بدون الحدّ فيبطل انعكاسه، وأن يريد غير الواجب الذى يشك أو يظن أو يعتقد أنه واجب فيخلف تاركه العقاب فيوجد الحدّ بدون المحدود فيبطل اطراده؛ إلا أن المصنف لما اقتصر على ذكر الشك الذى هو أدنى ليعلم الحكم فى الظن والاعتقاد بطريق الأولى ذهب

الشارح المحقق إلى الثانى لأن مجرد احتمال الوجوب كاف فى الخوف فكيف يحكم فى الواجب المشكوك وجوبه بعدم الخوف؟ وبطلان الانعكاس.

قوله: (والمراد بالذم) إشارة إلى دفع ما ذكره فى المنتهى من أنه إن أريد بذم الشارع نصه عليه فلا يوجد فى الجميع إذ لا نص فى كل واجب وإن أريد نص أهل الشرع فدور لأنه موقوف على تحقق الوجوب؛ فلو تحقق الوجوب عنه لدار، ثم قال: والرسم وإن صح بتابع الماهيات فلا يصح بما لا يتحقق إلا بعد تحققها، واعترض العلامة بأن الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوّره وبأن توابع الماهيات كلها مما لا يتحقق إلا بعد تحققها، والجواب أن المراد تابع الماهية قد يتأخر عنها بالزمان كذم أهل الشرع بالنسبة إلى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف لعدم اللزوم وإن الغرض من تعريف الواجب أن يعرف أن أى فعل واجب فيذم تاركه فإذا عرف بذم أهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب، ولا يعرف الوجوب ما لم يعرف الذم؛ فيكون دورًا كما ذكره المصنف فى تعريف المعرب بما يختلف آخره باختلاف العوامل، نعم لو قصد مجرد التمييز بالنسبة إلى غير من يذم لكان وجهًا.

قوله: (فلذلك لم يذكره) يعنى لما كان رأى المصنف أن الواجب فى المخير هو أحد الأمرين مبهمًا لم يتصوّر تركه إلا بترك الجميع وحينئذ يلحقه الذم قطعًا؛ فلذلك لم يذكر المصنف الواجب المخير فى جملة ما يتوقف دخوله فى الحدّ على التقييد بقوله: بوجه مّا كغيره أى كما ذكره غير المصنف، أو كما ذكره المصنف غير الواجب المخير وهو الواجب الموسع والكفاية، ولا يخفى ورود مثل هذا على الواجب الموسع فإن من لم يأت فى أوّل الوقت لم يكن تاركًا للواجب إلا على رأى من يجعل وقته أوّل الوقت؛ فظهر أن الاحتياج فى دخول الواجبات الثلاث إلى التقييد بقوله: بوجه ما إنما هو على تقدير أن الموسع واجب فى أوّل الوقت، والكفاية فرض على الكل، وفى المخير كل واحد واجب، أما إذا جعلنا الموسع واجبًا فى جزء ما من الوقت والكفاية واجبة على البعض وفى المخير الواجب واحدًا مبهمًا لم نحتج إلى هذا التقييد، وكان على المصنف أن لا يذكر الموسع أيضًا لا يقال: المقصود تقرير كلام القاضى ومذهبه فى الموسع أنه يجب فى أوّل الوقت الفعل أو العزم فتارك الفعل لا يذم مطلقًا بل إذا ترك العزم أيضًا لأنا نقول فحينئذ لا يكون تاركًا للواجب ما لم يتركهما جميعًا كما فى الواجب المخير بعينه.

قوله: (إذ يرد الناسى والنائم والمسافر) الظاهر أن المراد صلاة الناسى والنائم وصوم المسافر على ما فى بعض الشروح لا صلاة المسافر الفاقد الطهورين على ما ذكره العلامة لأنه لا جهة لذكر السفر حينئذ ووجه الورود أنه يصدق على كل منهما أنه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكر والتنبه والإقامة، ولا يخفى أن المراد أنه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض معه وفى الصور المذكورة ليس الذم على تركه الصلاة حال النسيان والنوم والصوم والصلاة حال السفر بل على ترك القضاء، ولذا ذهب الشارح المحقق إلى أن المراد صلاة النائم والناسى والمسافر يعنى الركعتين فى القصر فإنها ليست بواجبة عليهم مع أنهم يذمون على تركها لو لم يكن بهم النوم والنسيان والسفر وهذا معنى تقدير انتفاء العذر فليتأمل، وبهذا التحقيق يتمكن من دفع الاعتراض عن القاضى على ما سيجىء.

قوله: (فإن قال القاضى) قد اضطرب فى تقرير هذا السؤال، والجواب كلام الشارحين طرأ لاختلال كلام المصنف؛ لأن الواجب الذى سقط وجوبه؛ إما أن يكون المقصود إدراجه فى الحدّ أو إخراجه؛ فإن قصد إدراجه لم يستقم الجواب، وإن قصد إخراجه لم يستقم السؤال؛ أما الأول فلأن مثل الكفاية والموسع إذا كان من قبيل الواجب، وإن سقط وجوبه كان التقييد بقوله: بوجه ما مقيدًا لا مستدركًا، وأما الثانى فلأن مثل صلاة النائم إذا لم يكن من قبيل الواجب لسقوط وجوبه كان قوله: فإن قال: يسقط الوجوب بذلك تقريرًا لما أورد من اختلال طرد التعريف لصدقه على ما ليس بواجب كصلاة النائم؛ لا دفعًا له فمبنى السؤال على أن ما سقط وجوبه واجب، ومبنى الجواب على أنه ليس بواجب والشارح العلامة قد اعترف بورود هذا الإشكال وقال بعضهم: أخل بطرده لأن الناسى والنائم والمسافر يجب عليهم الصوم بالنص ولا نذمهم على تركه بوجه ما فإن قال القاضى: الوجوب يسقط بالعذر فلا يذمون لعدم الوجوب عليهم، قلنا: فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض، وأنت خبير بأن ما ذكر إخلال بالعكس لا بالطرد، وبعضهم لم يتحاش فقرر السؤال بأنا لا نسلم أن صلاة النائم ليست بواجبة سقط وجوبها، والجواب بأنه يلزم حينئذ أحد الأمرين؛ لأنها إن كانت واجبة لزم الإخلال بالطرد؛ وإن لم تكن واجبة لزم استدراك بوجه ما؛ لأن الغرض منه دخول الكفاية والموسع، ولا نسلم أنهما واجبان لسقوط وجوبهما بفعل بعض المكلفين وبعض أجزاء الزمان، وبعضهم قرر الجواب بأنكم إذا جوزتم

سقوط وجوب مثل صلاة النائم بسبب فلا حاجة إلى زيادة قيد: بوجه ما لأنه حينئذ يقال: إن الواجب على الكفاية إنما لا يذم تاركه؛ لأن الوجوب سقط بفعل البعض، وكذا فى الموسع ولا يخفى أن هذه مجمجة فى الكلام؛ لأن ما سقط وجوبه إما واجب يجب إدراجه، أو غير واجب يجب إخراجه، ويعود المحذور، ولما كان من دأب الشارح المحقق الفحص عن الدقائق، والتقصى عن المضايق أعمل الحيلة فى توجيه المقام، وأظهر الزينة لتمويه الكلام، وجعل ضمير «يسقط» لوجوب الذم على معنى أن تارك الكفاية يستوجب الذم، وكذا تارك الموسع فى أوّل الوقت؛ لكن يسقط وجوب ذمهما فى الكفاية بفعل البعض الآخر من المكلفين، وفى الموسع بفعله فى البعض الآخر من أجزاء الوقت، وكما لا يخرج مثل صلاة النائم بسقوط الوجوب عن كونه واجبًا لا يخرج تارك مثل الكفاية بسقوط وجوب ذمه عن كونه مستوجبًا للذم فيدخل فى الحدّ وإن لم يقيد بقوله: بوجه ما هذا والكلام فى أن ذمه على من يجب وبماذا يجب.

قوله: (وللقاضى) قد سبق أن وجه ورود صلاة النائم والناسى والمسافر على طرد حد القاضى، وهو أن تاركها يستحق الذم على تقدير عدم النوم والنسيان والسفر؛ لا على تقدير ترك القضاء بعد زوال العذر؛ لما أن هذا لا يكون ذمًا لتارك الصلاة فى تلك الأحوال؛ بل لتارك القضاء، فعلى هذا يتوجه للقاضى أن يقول: المراد بالترك هو الترك الذى يبقى بحاله عند الوجه الذى يلحق فيه الذم؛ كما فى ترك زيد صلاة الجنازة مثلاً فإنه بحالة من غير تغير سواء تركها عمرو أو لم يترك، وإنما يقع التغيير فى الأمر الخارجى الذى هو ترك عمرو مثلاً فإنه قد يتحقق وقد لا يتحقق؛ بخلاف ترك النائم فإنه على التقدير الذى يلزمه الذم وهو عدم النوم لا يبقى بحاله لأنه لا يكون حينئذ ترك النائم وكذا فى النسيان والسفر فلا يصدق أنه يذم تاركه على تقدير يتحقق معه هذا الترك.

قوله: (والنزاع لفظى) عائد إلى التسمية، فنحن نجعل اللفظين اسمًا لمعنى واحد، تتفاوت أفراده، وهم يخصون كلاً منهما يقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسمًا له، وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظنى؛ بل القياس المبنى عليه فى مرتبة الكتاب القطعى حيث جعل مدلولهما واحدًا وهو غلط ظاهر.

الجرجانى

قوله: (إذا وجب المريض) أى ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا تبكين باكية لأن ذلك علامة اشتغاله بمشاهدة أمر من أمور الآخرة.

قوله: (وهو خطاب لطلب فعل) يناسب ما سبق من تعريف الحكم بالخطاب ولا يخالف ما يفيده نفس التقسيم من أنه الطلب فإن الخطاب النفسى أعم من الطلب وكما يجوز إضافة العام إلى الخاص يجوز اعتبار ملابسته إياه فيصح أنه طلب وأنه خطاب طلب وأنه خطاب يلتبس بطلب وقد وقع فى عبارة المتن بعد قوله: والواجب الفعل المتعلق للوجوب، قوله: كما تقدم وهو إشارة إلى مضى معنى الواجب ههنا كما أن قوله: ما تقدم إشارة إلى معنى الوجوب صريحًا ومنهم من قال: معناه كما تقدم من معنى الوجوب أو كما تقدم من أن المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه وأنت تعلم أن الأول تكرار والثانى بعيد.

قوله: (ومنه يعلم حد الأقسام الأخر وحد متعلقاتها) فيقال مثلاً: الندب خطاب بطلب فعل غير كف بحيث ينتهض فعله خاصة سببًا للثواب وعلى هذا فقس البواقى.

قوله: (وهو مردود لجواز العفو) لا يكفى مجرد الجواز بل لا بد من اعتبار الوقوع فلهذا قال: فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه، فإن قيل: لو أريد بقولهم ما يعاقب تاركه ما يستحق تاركه العقاب بتركه وفسر الاستحقاق بنحو ما فسر السببية به لم يتوجه النقض قلنا: ما ذكرتم تعريف المصنف لكن تفسير الألفاظ فى التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة غير ظاهرة غير جائز وقد ذكر فى الأحكام هذا واعترض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا قال وإن أريد به أنه لو عوقب به لكان ذلك ملائمًا لنظر الشارع فلا بأس به.

قوله: (لأن إيعاد الله تعالى صدق) لأن الإيعاد بالعقاب خبر وأخبار الله تعالى صادقة قطعًا فيستلزم العقاب على الترك لذلك وإن كان تركه فى حق غيره تعالى يعد كرمًا وفضيلة.

قوله: (والمراد بالذم شرعًا نص الشارع به) أى بالذم كأن يقول ذموا أو ليذم تارك الفعل الفلانى أو هو مذموم أو نص الشارع بدليل الذم كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [الجن:٢٣]، إلى غير ذلك من الآيات

الدالة على ذم تارك المأمور به ولم يرد بصيغة يذم معنى الحال أو الاستقبال بل ثبوت الذم بالفعل على أحد الوجهين فاندفع ما قيل من أنه إن أريد الذم بالفعل فلا ينعكس الحد لتخلفه عمن لم يشعر بتركه الواجب وإن أريد الشارع يذمه بطل العكس أيضًا لأنه لا يذم تارك الواجب بل ذمه ويندفع ما أورده المصنف فى المنتهى قائلاً: إن أريد بذم الشرع نص الشارع عليه فلا يوجد فى الجميع يعنى أن الشارع ما نص على ذم كل تارك أى واجب كان وإن أريد نص أهل الشرع يلزم الدور يعنى لتوقف ذم أهل الشرع بالترك على وجوب الفعل هذا مع أن الدور ظاهر الاندفاع.

قوله: (وذلك أنه لا وجوب) ذلك إشارة إلى تقييد الذم بالشرع على المعنى المذكور يعنى أن تقييده به لأنه لا وجوب عندنا إلا بالشرع فلا ذم إلا من جهته.

قوله: (وهو الموسع) قيل الموسع داخل فى الحد وإن لم يقيده بهذا القيد فإن الواجب الموسع هو الظهر مثلاً فى جزء من أجزاء الوقت فتركه إنما يتحقق بتركه فى جميع الوقت وتاركه فى بعض الوقت ليس تاركًا للواجب وبالجملة ما ذكره فى المخيرات ههنا فلو اعتبر مذهب من قال: إنه واجب فى أول الوقت مع أنه لا يذم بتركه فيه أو يقال: كل واحدة من الأفراد المتفقة الحقائق الواقعة فى أجزاء الوقت واجب كما قيل فى المخير احتيج فى إدخاله إلى قوله: بوجه ما فظهر أن الاحتياج إليه فى الموسع والمخير إنما هو على المذهب المردود وأما على المختار فلا، بخلاف فرض الكفاية فإنه على العكس.

قوله: (فلذلك) أى فلأن الواجب فى المخير عند المصنف يذم تاركه على تركه بأى وجه فرض لم يذكر المخير ههنا ولم يقل: إن القيد لإدخاله كما ذكره غيره من أصحاب الفن.

قوله: (فإن قال القاضى لا نسلم أن هذه) أى الصلاة على هؤلاء المذكورين غير واجبة بل هى واجبة لكنه سقط الوجوب فيها بالعذر الذى هو النوم والنسيان والسفر فيكون من أفراد الواجب فلا يخل دخولها فى حده بالاطراد.

قوله: (أى يجب الذم) إن أراد وجوب الذم بالقياس إلى المكلفين يفهم منه أن الذم على ترك الواجب بالقياس إليهم ولا شك أن ذلك على تقدير علمهم بتركه وإن أراد بالقياس إلى الشارع فلا وجوب عليه ولا منه ويمكن أن يفسر وجوب

الذم بالمعنى اللغوى أعنى الثبوت وإن كان بعيدًا جدًا، ولو لم يتعرض فى الذم للوجوب وجعل الضمير المستتر فى لفظ يسقط المذكور فى المتن ثانيًا راجعًا إلى الذم لا إلى وجوبه لكان أولى وحينئذ يقال وإذا اعتددت بالوجوب الساقط فى الفعل لأجل العذر حتى جعلته من أفراد الواجب فلا ينقدح تعريفه بدخوله فيه فلِمَ لم يقيد الذم الساقط على ترك فرض الكفاية بإتيان الغير فيصدق عليه حينئذ أنه يذم تاركه ويندرج فى الحد ولا حاجة فى ذلك إلى قوله: بوجه ما وكذا الحال فى الموسع فالقيد مستدرك هذا غاية ما يوجه به كلام المتن وقد وقع فى بعض نسخ الشرح هكذا وكذلك يقال: الوجوب يسقط بفعل البعض فإذا اعتددت بالوجوب الساقط بالعذر فلِمَ لا يعتد بالوجوب الساقط بفعل البعض فلا يكون إلى قوله: بوجه ما حاجة كأن هذه العبارة وقعت فى الأصل أولاً ثم غيرت لأن المراد بالوجوب فى قوله: الوجوب يسقط بفعل البعض إن كان وجوب الذم فالمعنى واحد والعبارة الثانية ظاهرة الدلالة عليه فتكون أسد وأولى وإن كان وجوب الفعل أعنى فرض الكفاية لم يكن هذا اعتراضًا على القاضى بل بقوله: كما لا يخفى.

قوله: (وللقاضى أن يقول... إلخ) إذا ترك واحد فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف به فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم إنما يلحقه بسببه فإذا قلنا: الواجب ما يذم تاركه فالمعنى ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذى هو تارك له به وتارك الكفاية يذم فى الجملة بسبب تركه الذى هو تارك الكفاية بذلك الترك لأن تركه الكفاية ترك واحد لا يتغير فى نفسه بإتيان الغير وعدمه وإذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وإن أتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه الذم على وجه دون وجه فلو لم يقيد الحد بقوله: بوجه ما لتبادر منه العموم إلى الفهم وخرج الكفاية فإذا قيد دخل قطعًا وأما التارك الذى هو النائم فإن تركه فى حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحق بسبب الترك الأول ذم أصلاً فلا يصدق على صلاته أنه فعل يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذى هو تارك له به بل يصدق عليها أنه يذم تاركها بترك آخر وهو الترك الحاصل عند عدم العذر فعلم أن ترك الكفاية وترك النائم أمران متغايران بالوجه المذكور أعنى التغير وعدمه فإذا أريد إدخال أحدهما أعنى غير المتغير فى تعريف بزيادة قيد يناسبه فقط لم يرد الآخر أعنى المتغير نقضًا على ذلك التعريف بوساطة ذلك القيد الذى لا يناسبه إذ ما عداه

آب عن دخوله فيه وملخصه: أن فرض الكفاية وصلاة النائم خارجان عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الأول بسبب العموم فى الذم وخروج الثانى بسبب اعتبار لحوق الذم للتارك بالترك الذى هو تارك له به فإذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الأول دون الثانى لبقاء مخرجه على حاله هكذا حقق المقال.

قوله: (ثبت بقطعى) أى دلالة وسندًا والظنى يقابله فلا قطع فى أحدهما أو فيهما وقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ظنى فيهما كما أشار إليه قوله: والنزاع لفظى إذ لا خلاف فى أن المعنى المذكور قد ثبت بدليل قطعى من جميع الجهات وقد ثبت بدليل ظنى بحسب ذلك قد تفاوتت مراتبه وأحكامه إن اشترك الكل فى لحوق الذم على ما ذكر إنما النزاع فى إطلاق هاتين اللفظتين على الكل أو بالتقسيط قالت الحنفية: الفرض هو التقدير قال الله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ أى قدرتم والوجوب عبارة عن السقوط فخصصنا اسم الفرض بما علم بدليل قاطع إذ هو الذى عرف أن الله قدره علينا وما علم بدليل ظنى سميناه واجبًا لأنه ساقط علينا لا فرضًا إذ لم يعلم أن الله قدره علينا قال الإمام فى المحصول: وهذا الفرق ضعيف لأن الفرض هو المقدر مطلقًا أعم من أن يكون مقدرًا علمًا أو ظنًا وكذا الواجب هو الساقط أعم من أن يكون ساقطًا علمًا أو ظنًا فالتخصيص تحكم محض.

الهروى

قوله: (ومنهم من اعترض على حد الوجوب) أى الحدّ المذكور فى المتن وأما الحدّ المذكور فلا ورود لهذا الاعتراض عليه وأنت تعلم أن الأوّل تكرار أى باعتبار استناد التقدم إلى معنى الوجوب مرتين وإلا فلا يظهر التكرار فيما إذا قيل الواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم ومعنى الوجوب أى مثل معنى الوجوب والمماثلة تكون باعتبار أن كل واحد من معنى الواجب ومعنى الوجوب شىء يعتبر تعلقه بالآخر ويندفع ما أورده المصنف أى ثبت التعميم فى نص الشارع بأن يكون ذلك النص به أو بدليله وهذا المقام يوجد فى الجميع.

قوله: (مع أن الدور ظاهر الاندفاع) وذلك لأن العلم بالوجوب على تقدير اعتبار نص أهل الشرع فى التعريف يتوقف على العلم بذم أهل الشرع بالترك والعلم بذم أهل الشرع لا يتوقف على العلم بالوجوب؛ بل نفس ذم أهل الشرع

يتوقف على الوجوب وعلى العلم به.

هذا آخر ما ظهر على خاطر الفقير الحقير المدعو بالحسن الهروى والمرجو من الله العليم الحكيم أن يجعله عند السالكين طريق الحق على الإنصاف وليس لهم الأثر من النفس بكمالات يصل إليها قليل من الناس وأن يحفظه من أيدى جماعة يمشون على الأرض مع الاعتساف وليس لهم إلا التوجه إلى تعظيم العمامة وتفخيم البدن بتكثير اللباس اللهم اشغل الظالمين بالظالمين واجعل المسلمين من بينهم سالمين، آمين[١].

الجيزاوى

الشارح: (وللقاضى أن يقول ترك أحدنا... إلخ) يعنى أن للقاضى أن يقول فى دفع إيراد خلل التعريف بعدم طرده لأنه يرد صلاة الناسى والنائم والمسافر وجهًا غير ما قاله عنه المصنف بقوله: فإن قال يسقط الوجوب بذلك وهو أن المراد بالترك فى تعريف الواجب الترك الذى يبقى بحاله عند الوجه الذى يلحق فيه الذم وإنما يقع التغير من خارج عنه فتخرج صلاة الناسى وما معه من تعريف الواجب ويكون قيد: بوجه ما لا بد منه لإدخال فرض الكفاية والموسع كما قال وحينئذ لا يرد عليه شىء.

التفتازانى: (أنه خطاب بطريق) أى فالباء للملابسة والملابسة هى ملابسة العام للخاص.

التفتازانى: (قد ذهب بعض المتكلمين... إلخ) وعليه فالإيعاد لا يستلزم العقاب فلا يخرج الواجب المعفو عنه، وقد يقال أيضًا: إن الإيعاد مقيد بعدم العفو فلا خلف ولا إيراد بخروج الواجب المعفو عنه لا يقال: إن التقييد عدول عن الظاهر بلا موجب لأنا نقول: الموجب هو ثبوت جواز العفو لأهل الكبائر غير المشركين ثبوتًا جليًا مثل الشمس فى رابعة النهار.

التفتازانى: (لما اقتصر على ذكر الشك... إلخ) أى فلو ذكر الظن والاعتقاد لكان يصح أن يقال: إنه اعترض بالواجب الذى لا يخاف من تركه العقاب لظنه أنه غير واجب أو اعتقاده ذلك.

(١) إلى هنا انتهت القطعة التى عثرنا عليها من تقرير العلامة الشيخ حسن الهروى على حاشية المحقق السيد فليعلم. كتبه مصحح طبعة بولاق.

التفتازانى: (وبطلان الانعكاس) عطف على قوله فى الواجب أى كيف يحكم ببطلان الانعكاس وكان حقه أن يقول: وببطلان الانعكاس.

التفتازانى: (لا تصوره) أى والموقوف عليه الوجوب تصوره فالجهة منفكة.

التفتازانى: (وبأن توابع الماهيات كلها... إلخ) أى فمقتضاه أن لا يصح الرسم بالتابع أصلاً مع أنه ليس كذلك.

التفتازانى: (والجواب أن المراد أن تابع الماهية... إلخ) أى فمراد المنتهى بما لا يتحقق إلا بعد تحققها ما يتأخر عن الماهية بالزمان وليس كل تابع كذلك إذ منه ما يلزم الماهية ولا يتحقق بدونه ومنها ما ليس كذلك.

التفتازانى: (وأن الغرض) جواب عن دفع الدور وحاصله أن تعريف الشىء بفائدته وما يترتب عليه دور لأن فائدة الشىء تتوقف على معرفته فلو توقفت معرفته عليها لزم الدور كما ذكره المصنف فى تعريف المعرب بما يختلف آخره باختلاف العوامل فإن معرفة اختلاف الآخر باختلاف العوامل فائدة مترتبة على معرفة المعرب فأخذها فى تعريفه دور كتعريف الفاعل بأنه الاسم المرفوع فإن الغرض من تعريف الفاعل أن يعرف ليثبت له الرفع فأخذه فى تعريف الفاعل موجب للدور.

التفتازانى: (نعم لو قصد... إلخ) أى فذم التارك ليس فائدة لمعرفة الواجب بالنسبة إلى غير من يذم فالتعريف بالنسبة لغيره فقط.

التفتازانى: (وكان على المصنف أن لا يذكر الموسع أيضًا) أى كما لم يذكر الواجب المخير لأن مذهبه فى الموسع أنه واجب فى جزء ما من الوقت وأما الكفائى فذكره فى محله لأن مذهبه أنه واجب على الكل.

التفتازانى: (إذ يرد الناسى والنائم) هذه العبارة عبارة المصنف لا عبارة الشارح وعبارة الشارح فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسى والمسافر وكان حق التفتازانى حيث هو الآن فى حل الشارح أن يقول قوله فدخل فيه ما ليس من المحدود. . . إلخ. والمؤدى واحد.

التفتازانى: (لا جهة لذكر السفر حينئذ) أى لأن المدار على فقد الطهورين.

التفتازانى: (يعنى الركعتين فى القصر) أى اللتين سقطتا بالسفر وقوله فإنها أى الصلاة ممن ذكر وقوله: وبهذا التحقيق وهو أن المراد أنه يذم تاركه من حيث إنه

تارك له لا من حيثية أخرى كترك القضاء وقوله يتمكن من دفع الاعتراض عن القاضى أى بأن يقال: إن الترك فيما ذكر من صلاة النائم والساهى والمسافر لا يبقى بحاله عند لحوق الذم للتارك إذ هو حينئذ ليس ترك النائم وما معه بخلاف الترك فى فرض الكفاية فإنه باق بحاله عند لحوق الذم للتارك وإنما التغير فى أمر خارجى وهو ترك الغير فعند حصوله يذم تارك فرض الكفاية وعند عدم حصوله بأن حصل فعل من الغير فلا يذم ذلك التارك أما لو اعتبر أنه يذم تاركه فى حال مطلقًا ولم يعتبر تاركه من حيث إنه تارك له بهذا الترك فلا يتمكن من دفع الاعتراض عن القاضى.

التفتازانى: (لاختلال كلام المصنف) الأولى لخفاء كلام المصنف.

التفتازانى: (لأن الواجب الذى سقط وجوبه) أى كصلاة النائم والساهى إما أن يكون المقصود إدراجه فى الحد أى حتى يكون الاعتراض الذى ذكره المصنف بقوله: فأخل بطرده إذ يرد الناسى والنائم والمسافر مدفوعًا، وقوله: أو إخراجه أى وعليه لا يكون الإيراد مدفوعًا، وقوله: فإن قصد إدراجه فى الحد أى فقوله: فإن قال: يسقط الوجوب بذلك معناه أن صلاة الناسى والنائم والمسافر وإن سقط وجوبها بالعذر فهى واجبة؛ فيندفع الإيراد بإخلال الطرد بها إذ دخولها هو اللازم وقوله: لم يستقم الجواب أى الذى هو قوله: قلنا: ويسقط بفعل البعض لأن معناه أن الواجب الكفائى يسقط وجوبه بفعل البعض ولا يخرج بذلك عن كونه واجبًا وكذا الموسع لا يخرج عن الوجوب بسقوطه بفعله آخر الوقت وحينئذ يكون القيد الذى هو: بوجه ما محتاجًا إليه فى إدخالهما فى التعريف لا مستدركًا لأنا بنينا على أن الواجب الذى سقط وجوبه فى بعض الأحيان مقصود إدراجه فى التعريف مع أن مقصود الجواب أن القيد مستدرك ولا يتأتى استدراكه إلا إذا كان الجواب مبنيًا على أن الواجب الذى يسقط وجوبه ليس بواجب حتى لا يحتاج إلى إدخاله فى التعريف وقوله فبنى السؤال على أن ما سقط وجوبه واجب، أى لأن الغرض من السؤال دفع إيراد خلل الطرد بما سقط وجوبه لعذر فدفعه بهذا السؤال الذى هو قوله: فإن قيل: يسقط... إلخ إنما ينبنى على أن ما سقط وجوبه واجب، وقوله: مبنى الجواب أى الذى هو قوله قلنا: ويسقط بفعل البعض على أنه ليس بواجب حتى يكون القيد مستدركًا ولا حاجة له كما هو مراد المجيب

وحيث كان مبنى الجواب غير مبنى السؤال لم يتطابقا؛ فكان الكلام مشكلاً.

التفتازانى: (يجب عليهم الصوم بالنص) كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

التفتازانى: (فإن قال القاضى... إلخ) السؤال والجواب عليه ظاهر لو كان الاعتراض بإخلال العكس لا الطرد.

التفتازانى: (وبعضهم لم يتحاش) أى لأنه قرر الكلام بغير ما يفيده، وقوله: فقرر السؤال... إلخ. تقرير السؤال بذلك ظاهر إذ معناه أن صلاة النائم ونحوه واجبة فدخولها فى التعريف غير مخل بطرده.

التفتازانى: (إن كانت واجبة لزم الإخلال بالطرد) ممنوع.

التفتازانى: (وإن لم تكن واجبة) كيف هذا الترديد مع فرض أنها واجبة.

التفتازانى: (بأنكم إذا جوزتم... إلخ) على هذا التقرير يكون ما سقط وجوبه لعذر ليس بواجب وعليه يكون قوله: فإن قيل ليس دفعًا للإيراد بخلل التعريف طردًا بل هو مقرر له.

التفتازانى: (مجمجة فى الكلام) أى إبهام وعدم تبيين فيه، فى القاموس: مجمج فى خبره لم يبينه ومجمج بفلان ذهب معه مذهبًا غير مستقيم.

التفتازانى: (وجعل ضمير يسقط... إلخ) وعلى ما قاله الشارح صار كل من السؤال والجواب مبنيًا على أن ما سقط وجوبه لعذر واجب؛ فالسؤال الذى هو قوله: فإن قيل... إلخ. دفع لإيراد خلل الطرد، والجواب الذى هو قوله: قلنا: ويسقط بفعل البعض إيراد على هذا الدفع بأنه يلزمه أن يكون قيد على وجه ما، مستدركًا لدخول فرض الكفاية، والموسع بدونه لأن كلاً يذم تاركه وإن سقط الذم إذ سقوطه لا ينافى الاعتداد به كما اعتد بوجوب صلاة الناسى مع سقوط الوجوب.

التفتازانى: (فنحن نجعل اللفظين اسمًا لمعنى واحد... إلخ) فى العطار على جمع الجوامع بعد ذكر ذلك ما نصه: وفيه تأييد لما ذكره كثير كالسيوطى فى طبقات النحاة من أن السعد التفتازانى شافعى المذهب وكلامه فى حاشية التلويح يؤيد ذلك فإنه كثيرًا ما ينتصر للشافعية وأما السيد فحنفى باتفاق. اهـ.

قوله: (وقد ذكر فى الأحكام هذا) وهو ما استحق تاركه العقاب.

قوله: (بانتفاء الاستحقاق عندنا) بنى الاستحقاق على الحسن والقبح العقليين وقد تقدم أننا لا نقول بهما.

قوله: (معنى الحال أو الاستقبال) أى الحال بالنسبة لزمن الترك والاستقبال بالنسبة له فالذم فى الحال أى فى حال الترك والذم فى الاستقبال أى بعد الترك وقوله: على أحد الوجهين ليس المراد بالوجهين الحال والاستقبال بل ما نص الشارع به وما نص على دليله وقوله: عمن لم يشعر بتركه أى كالناسى والنائم بناء على أن تركه ترك للواجب وأنه يذم بوجه ما وهو ما إذا ترك بعد زوال العذر وقوله: لا يذم تارك الواجب أى بعد تركه بل ذمه على تقدير الترك.

قوله: (مع أن الدور ظاهر الاندفاع) أى لأن معرفة الواجب وتمييزه بالنسبة لغير من يذم متوقفة على معرفة أن أهل الشرع يذمون تاركه الموقوفة على معرفة الواجب لأهل الشرع بغير ذم أهل الشرع.

قوله: (كل واحدة من الأفراد المتفقة الحقيقة) أى كل جزء من الوقت الموسع يجب فيه فرد من الصلاة المخصوصة كالظهر بحيث لو حصل فرد سقط عنه الطلب.

قوله: (كما أشار إليه) أى بقوله: وهو آحاد ونفى الفضيلة محتمل ظاهر.

قوله: (أن المعنى المذكور) هو الفعل المتعلق للطلب الذى ينتهض تركه فى جميع الوقت سببًا للعقاب.

قال: (الأداء ما فعل فى وقته المقدر له شرعًا أولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكًا لما سبق له وجوب مطلقًا أخره عمدًا أو سهوًا تمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعًا كالحائض أو عقلاً كالنائم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الأول لا الثانى إلا فى قول ضعيف والإعادة ما فعل فى وقت الأداة ثانيًا لخلل وقيل لعذر).

أقول: تقسيم آخر للحكم وهو أن الفعل قد يوصف بكونه أداء وقضاء وإعادة.

فالأداء: ما فعل فى وقته المقدر له شرعًا أولاً، فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعًا كالزكاة يعين له الإمام شهرًا وما وقع فى وقته المقدر له شرعًا ولكن غير الوقت الذى قدر له أولاً كصلاة الظهر فإن وقته الأول هو الظهر والثانى إذا ذكرها بعد النسيان فإذا أوقعها فى الثانى لم تكن أداء وليس قوله أولاً متعلقًا بقوله: فعل فيكون معناه فعل أولاً لتخرج الإعادة لأن الإعادة قسم من الأداء فى مصطلح القوم وإن وقع فى عبارات بعض المتأخرين خلافه.

والقضاء: ما فعل بعد وقت الأداء وهو المقدر له شرعًا أولاً استدراكًا لما سبق له وجوب مطلقًا فخرج ما فعل فى وقت الأداء وإعادة المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقًا تنبيهًا على أنه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تأخيره عن وقت الأداء سهوًا أو عمدًا مع التمكن من فعله أولاً أو مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعًا كالحيض أو عقلاً كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت الأداء استدراكًا لما سبق له وجوب على المستدرك والفرق بين التعريفين أن فعل النائم والحائض قضاء على الأول إذ سبق له وجوب فى الجملة وليس بقضاء على الثانى إذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب إلا فى قول فإن بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظرًا إلى عموم قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهو ضعيف لأن جواز الترك مجمع عليه وهو ينفى الوجوب قطعًا.

والإعادة: ما فعل فى وقت الأداء ثانيًا لخلل وقيل لعذر، فالمنفرد إذا صلى ثانية مع الجماعة كانت إعادة على الثانى لأن طلب الفضيلة عذر دون الأول إذا لم يكن فيها خلل

والحاصل: أن الفعل لا يقدم على وقته فإن فعل فيه فأداء أو بعده فإن وجد

سبب وجوبه فقضاء وإلا فغيرهما ومن الأداء الإعادة لخلل أو عذر.

التفتازانى

قوله: (تقسيم آخر للحكم) يعنى باعتبار متعلقها إذ الأداء والقضاء والإعادة أقسام للفعل الذى تعلق به الحكم وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أنها أقسام متباينة، وأن ما فعل ثانيًا فى وقت الأداء ليس بأداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحًا، نعم كلام الإمام الغزالى رحمه الله أن الأداء ما يؤدى فى وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش فى إطلاق التأدية على الإعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر الظهور أن أوّلاً فى تفسير الأداء مقابل لثانيًا فى تفسير الإعادة وهو متعلق بفعل قطعًا ثم التقييد بقوله شرعًا ينبغى أن يكون للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لأن إيتاء الزكاة فى الشهر الذى عينه الإمام أداء قطعًا، اللهم إلا أن يقال: المراد ليس أنه أداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت بل فى الوقت الذى قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرًا فى الشرع لم يكن أداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة وأما على ظاهر كلام المصنف فهو احتراز عما إذا عين المكلف لقضاء الموسع وقتًا وفعله فيه وما قيل: إنه احتراز عن الصلاة الفاسدة فى وقتها بعيد جدًا ومبنى على أن شرعًا متعلق بفعل لا بالمقدر أى فعل حال كونه مشروعًا.

قوله: (خارج وقتها) ظرف للإعادة أو المؤداة أى إن أدى الصلاة فى وقتها ثم أعادها بعد الوقت لإقامة الجماعة مثلاً أو أداها خارج الوقت قضاء ثم أعادها بجماعة لا يكون فعله الثانى قضاء لأنه ليس استدراكًا كما لا يكون أداء أو إعادة لأنه ليس فى الوقت.

قوله: (وإلا فغيرهما) أي وإن لم يوجد له سبب وجوب وقد فعل بعد وقته فليس بأداء لعدم وقت الأداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب وذلك كإعادة القضاء وإعادة الأداء بعد الوقت والنوافل المؤقتة فى وقتها أداء وبعد وقتها ليست بقضاء فإن قيل مقتضى قوله: إن وجد سبب وجوبه فقضاء أن يكون إعادة الأداء بعد الوقت قضاء قلنا فعله الثانى ليس بواجب فلا يتصوّر له سبب وجوب.

الجرجانى

قوله: (تقسيم آخر للحكم) هذا التقسيم للفعل المحكوم به أولاً وبالذات

وللحكم ثانيًا وبالعرض فيقال الحكم إما متعلق بأداء وإما بقضاء وإما بإعادة.

قوله: **(الأداء ما فعل)** لم يقل واجب ليتناول النوافل المؤقتة.

قوله: **(فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل)** أى المطلقة إذ لم يقدر لها وقت بخلاف الحج فإن وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالأداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه دائمًا فيما قدر له شرعًا أولاً وإطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقضى فى الاستدراك.

قوله: **(والثانى إذا ذكرها بعد النسيان)** مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» ولا يرد أن القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لأنه لا يدعى انحصار الوقتية فيه بل المراد أن زمان التذكر وما بعده زمان قد قدر له ثانيًا فإن قلت: فالنوافل على هذا لها وقت مقدر أولاً هو وقت العمر كما أن قضاء الظهر له وقت مقدر، ثانيًا هو بقية العمر قلت: البقية قدرت وقتًا له بالحديث المذكور إذا حمل على ذلك وما بعده وقت لها وأما إن العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من تقدير الشرع فإن أجيب بأن التقدير يقتضى التعبير ولو بوجه والبقية ممتازة عما عداها يدفع بأن العمر أيضًا كذلك متميز عما سواه فلا فرق بهذا الوجه فإن قيل لعله ذهب إلى ظاهر الحديث فجعل القضاء مضيقًا وقته زمان التذكر قلت ذلك خلاف المختار.

قوله: **(وليس قوله أولاً متعلقًا بقوله فعل)** رد لما ذهب إليه غيره من الشراح فإنهم جعلوا الإعادة قسيمة للأداء وجعلوا قوله أولاً احترازًا عنها.

قوله: **(وإعادة المؤداة)** يعنى وخرج بقيد الاستدراك إعادة الصلاة المؤداة فى وقتها خارج وقتها فإنها ليست قضاء ولا أداء ولا إعادة اصطلاحًا وإن كانت إعادة لغة.

قوله: **(وما لم يسبق له وجوب كالنوافل)** أى المؤقتة فإن إطلاقه عليها مجاز.

قوله: **(تنبيهًا على أنه لا يشترط)** أى فى كون الفعل قضاء الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب وحاصله ما سيصرح به من انعقاد سبب وجوبه وقد يعترض على قوله: ثم لا فرق بين تأخيره عن وقت الأداء سهوًا أو عمدًا بأن التأخير مشعر بالقصد فلا يصح تقييده بالسهو وهذه مناقشة لا طائل تحتها.

قوله: **(مع التمكن من فعله)** يتعلق بالعمد كما هو الظاهر ولهذا أخر العمد عن

السهو فى الشرح وعلى عبارة المتن يجعل متعلقًا بالأبعد أو تقسيمًا ابتداء.

قوله: (والحاصل أن الفعل) يريد أن الفعل إذا كان مؤقتًا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لا بكله ولا ببعضه على وقته لأدائه إلى تقدم المسبب على السبب فإن فعل الفعل فى وقته فهو أداء أو فعل بعده، فإن وجد فى الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه أو تخلف عنه لمانع فهو قضاء وإن لم يوجد فى الوقت سبب وجوبه لم يكن أداء ولا قضاء، ومن جملة الأداء الإعادة لخلل أو لعذر فهى أخص مطلقًا من الأداء، فإن قلت: الزكاة المعجلة قد تقدمت على وقتها فلا يصح قولكم أن الفعل لا يقدم على وقته قلنا: قد جعل ههنا ملك النصاب الذى هو جزء سببها قائمًا مقامه وجعل وقتها بذلك موسعًا فلا تقديم فإن قيل إذا وقعت ركعة من الصلاة فى وقتها وباقيها خارجه فهل هو أداء أو قضاء قلنا: ما وقعت فى الوقت أداء والباقى قضاء فى حكم الأداء تبعًا وكذا الحال فيما إذا وقع فى الوقت أقل من ركعة عند من يجعله أداء ومن لم يجعله أداء لم يعتد بما هو أقل منها قيل: قد خالف الشارح هنا فى ثلاثة مواضع سائر الشراح، الأول أنهم جعلوا الإعادة قسيمة للأداء وقد جعلها قسمًا منه، والثانى أنهم علقوا كلمة أولاً بقوله فعل وعلقه بالمقدر، والثالث أنهم حصروا العبادات فى الثلاثة ولم يحصرها وهذا الأخير ليس صحيحًا إذ قد صرح بعضهم أنه ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والأذكار لا يوصف بشىء من الأداء والإعادة والقضاء.

الجيزاوى

المصنف: (الأداء ما فعل فى وقته... إلخ) إطلاق الأداء على المفعول المذكور حقيقة عرفية فلا يرد أن ما فعل هو المؤدى لا الأداء وكذا يقال فى تعريف القضاء والإعادة.

المصنف: (استدراكًا لما سبق له وجوب) موافق لمذهبه من عدم قضاء المندوب إلا أنه يرد عليه أن الفجر مندوب ويقضى للزوال إلا أن يقال: إن إطلاق القضاء عليه مجاز ومعنى الاستدراك الوصول للشىء وإدراكه ولا يرد على هذا التعريف الصلاة بعد وقتها لكونها كانت أديت فى الوقت بطهارة مظنونة ثم تبين انتفاؤها لسقوط المقتضى بالفعل الأول فلم يتوصل بالفعل الثانى إلى ما سبق له مقتض وهو قضاء اتفاقًا لأنه لما تبين بانتفاء الطهارة عدم إجزاء الصلاة المفعولة فى الوقت صار الطلب

كأنه لم يسقط وحينئذ يكون فعلها بعد الوقت استدراكًا لما سبق له مقتضى حكمًا.

المصنف: (**أو عقلاً كالنائم**) فيه أن هذا لا يصح جعله من أقسام التأخير عمدًا.

التفتازاني: (**ولو سلم**) أى: أن الإعادة يطلق عليها تأدية قال الأبهرى قال الغزالى فى المستصفى: الواجب إن أدى فى وقته سمى أداء وإن أدى بعد وقته الموسع أو المضيف سمى قضاء وإن فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيًا فى الوقت سمى إعادة وهو صريح فيما قاله الشارح وكذا عبارة القرافى فى المحصول.

التفتازاني: (**وهو متعلق بفعل قطعًا**) أى أن ثانيًا فى تعريف إعادة متعلق لفعل قطعًا.

قوله: (**إذا حمل على ذلك وما بعده وقت له**) أى إذا حمل قوله فى الحديث: فإن ذلك وقت لها على معنى ذلك وما بعده وقت لها.

قوله: (**فمن قضية العقل**) لأنه لا بد للفعل من زمان يقع فيه وليس بعض منه أولى من بعض.

قوله: (**فإن أجيب**) أى عن إيراد النوافل المطلقة على اعتبار بقية العمر وقتًا للقضاء الموسع وقوله بأن العمر أيضًا كذلك أى لأنه متميز عما كان فى وقت مخصوص.

قوله: (**فإن قيل لعله**) أى الشارح ذهب إلى ظاهر الحديث أى ظاهر قوله: فإن ذلك وقتها وعليه فلا يرد إشكال النوافل المطلقة.

قوله: (**والثانى أنهم علقوا... إلخ**) هو مبنى الوجه الأول.

قوله: (**وهذا الأخير ليس صحيحًا**) أى حصر العبادة فى الثلاثة.

قال: (مسألة: الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض لنا إثم الجميع بالترك باتفاق، قالوا: يسقط بالبعض قلنا استبعاد، قالوا: كما أمر بواحد مبهم أمر ببعض مبهم قلنا إثم واحد مبهم لا يعقل، قالوا: فلولا نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعًا بين الأدلة).

أقول: هذه مسائل تتعلق بالواجب هذه أولاها: وهو فى الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه أنه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل بل إنما يجب على البعض لنا أن الجميع إذا تركوه يأثمون وهو معنى الوجوب احتج المخالفون بوجوه:

قالوا: أولاً: يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط.

الجواب: هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض إذا حصل به الغرض كما يسقط ما فى ذمة زيد بأداء عمرو عنه، والاختلاف فى طرق الإسقاط لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فإن الأول يسقط بالتوبة دون الثانى.

قالوا: ثانيًا: كما يجوز الأمر بواحد مبهم اتفاقًا يجوز أمر بعض مبهم، فإن الذى يصلح مانعًا هو الإبهام، وقد علم إلغاؤه.

الجواب: الفرق بأن إثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الإثم بواحد غير معين.

قالوا: ثالثًا: قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة.

والجواب: أن الظاهر يؤول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعًا بين الأدلة فإنه أولى من إلغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيؤول هذا بأن فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع.

التفتازانى

قوله: (على الجميع) أى على كل واحد وقيل المراد الجميع من حيث هو إذ لو تعين على كل واحد كان إسقاطه عن الباقين دفعًا للطلب بعد تحققه؛ فيكون نسخًا فيفتقر إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط؛ بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع

بالذات ولكل واحد بالعرض، وأجيب بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً فإنه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض وأيضًا يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الوجوب من غير نسخ.

قوله: (والاختلاف فى طرق الإسقاط) لا دخل له فى تمام الجواب وإنما أورده الآمدى ردًا على من أنكر اشتراك الكفاية والمعين فى حقيقة الوجوب؛ بناء على أن المعين لا يسقط بفعل الغير بخلاف الكفاية، وأورده العلامة فى هذا المقام جوابًا عن بيان الملازمة بأن ما يسقط عن المكلف بفعل غيره لا يكون واجبًا كالمعين، وتقريره أنا لا نسلم أن ما يسقط بفعل غيره لا يكون واجبًا فإن الاختلاف فى طريق السقوط لا يوجب الاختلاف فى طريق الثبوت كالقتل يجب بالردة والقصاص ويسقط الأول بالتوبة دون الثانى والثانية بالدية والعفو دون الأول مع أن الحقيقة واحدة، ولزيادة تحقيق الاتحاد صوره الآمدى فيمن ارتد ثم قتل عمدًا وأما الشارح المحقق فلما بين أن الواجب المعين على زيد يسقط بفعل عمرو ولم يستقم جعله جوابًا لمثل هذا السؤال، ولو أراد أن لا يمتنع تعدد طرق إسقاط الواجب فيجوز أن تسقط الكفاية بالبعض كما تسقط بالكل لم يلائمه البيان بقوله فإن الأول يسقط بالتوبة دون الثانى بل الملائم أن يقال فإنه يسقط بالتوبة وبالدية وبالعفو.

قوله: (إثم واحد غير معين لا يعقل) أى خلاف المعقول وهذا إنما يصح لو لم يكن مذهبهم إثم الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قوله لنا إثم الجميع باتفاق.

الجرجانى

قوله: (هذه مسائل تتعلق بالواجب) الواجب، باعتبار فاعله ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية وباعتبار نفسه إلى معين ومخير، وباعتبار وقته إلى مضيق وموسع، وباعتبار مقدمة وجوده إلى مطلق ومقيد وقد تتعلق بالموضع مسألة أخرى وهى ظن الفوات بالموت مع تبين خطئه فهذه خمس مسائل تتعلق بالواجب قد صرح الشارح فى كل واحدة منها أنها من مسائل الواجب سوى مسألة الإطلاق والتقييد.

قوله: (مما يحصل الغرض منه بفعل البعض) يشير إلى أن فرض الكفاية واجب يحصل الغرض منه بفعل بعض المكلفين أى بعض كان كالجهاد فإن الغرض منه حراسة المؤمنين وإذلال العدو وإعلاء كلمة الحق وذلك حاصل بوجود الجهاد من أى فاعل كان وكإقامة الحجيج ودفع الشبه إذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين، وحصوله لا يتوقف إلا على صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الأعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لإفضائه إلى التزام ما لا حاجة إليه ولا بعض معين لأدائه إلى الترجيح من غير مرجح فتعين أن يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض أو يتعلق ببعض غير معين والمختار هو الأول.

قوله: (والاختلاف فى طرق الإسقاط) جواب عما قيل من أن الواجب على الأعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط فيختلفان فى حقيقة الواجبية لكن الأول متعلق بالجميع فلا يكون الثانى كذلك وإلا اتفقا فى الحقيقة، وتقرير الجواب إن اختلاف شيئين فى طرق الإسقاط بأن يسقط أحدهما بطريق ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة فإن القتل للردة والقتل للقصاص متفقان فى تمام الحقيقة مع أن الأول يسقط بالتوبة دون الثانى.

قوله: (كما يجوز الأمر) أى: فى الواجب المخير بواحد مبهم اتفاقًا أى من المتخاصمين ههنا.

قوله: (وقد علم إلغاؤه) أى إلغاء الإبهام فى المكلف به فكذا فى المكلف فإن قلت: انتفاء المانع لا يكفى فى ثبوت شىء بل لا بد معه من وجود المقتضى قلنا: دليل وجوب الفعل مع عدم إلزام الباقين بعد قيام بعض به أى بعض كان يقتضى الوجوب على بعض مبهم لكنه لم يتعرض له لظهوره، ولو كان دليل الوجوب صريحًا فى بعض مبهم كان الحال أظهر وحاصل الجواب أن الإبهام هناك ملغى لإمكان تأثيم المكلف بترك أحد الأمور مبهمًا فيعمل بمقتضى الدليل وههنا لا مانع إذ لا يعقل تأثيم المكلف غير معين فلا يعمل بمقتضاه بل لو تم بحسب الظاهر لأول.

قوله: (وهو تصريح بالوجوب على طائفة) أى الوجوب المستفاد من لولا الداخلة على الماضى الدالة على التنديم واللوم، وأما أنه على طائفة غير معينة فظاهر.

قوله: (إن الظاهر يؤول للدليل) أى القاطع الذى لا يحتمل التأويل.

الجيزاوى

المصنف: (الواجب على الكفاية... إلخ) عرف بأنه محتم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله فلا ينظر إليه إلا بالتبع ضرورة أنه لا يحصل بدون فاعل وقد شمل ما هو دينى كصلاة الجنازة وما هو دنيوى كالحرف والصنائع وخرج فرض العين، فإنه قد نظر فيه بالذات إلى فاعله سواء قصد من عين مخصوصة كالنبى ﷺ فيما فرض عليه دون أمته أو لا كالنبى وأمته فيما فرض على جميعهم، وحاصل القول فى فرض الكفاية أنه قيل بوجوبه على الكل وهو قول الجمهور وقيل على البعض فقيل مبهم وهو مختار ابن السبكى وقيل معين عند الله يسقط الطلب بفعله وفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه وقيل البعض من قام به هذا وفى تعاينه بالشروع فيه وعدمه وفى كونه أفضل من فرض العين والعكس خلاف مسطور فى الفروع.

الشارح: (وقيل: بل إنما يجب على البعض) اختاره ابن السبكى وقوله لنا أن الجميع إذا تركوه يأثمون يقال عليه إثمهم لتفويتهم ما قصد من جهتهم وفائدة الخلاف بين القولين أنه على الأول من لم يظن أن غيره فعل وجب عليه الفعل وعلى الثانى لا يجب إلا إذا ظن أن غيره لم يفعله.

التفتازانى: (وقيل: المراد الجميع من حيث هو) يرد عليه أنه على هذا القول لا يخرج من عهدة التكليف إلا إذا فعل الجميع وهو باطل.

التفتازانى: (فلا سقوط) أى مع أن السقوط واقع فلا بد أن الإيجاب على الجميع من حيث هو.

التفتازانى: (كاحترام الميت مثلاً) أى فعلة وجوب الصلاة عليه احترامه بها.

التفتازانى: (فلهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض) أى لحصوله بفعل البعض ينسب السقوط لفعل البعض وإن كان فى الحقيقة السقوط لانتفاء علة الوجوب.

التفتازانى: (فى حقيقة الوجوب) الأولى فى حقيقة الواجبية بأن تكون الواجبية فيهما على الكل وقوله كالمعين أى فى أن الوجوب على الكل وقوله: لا يكون واجبًا أى على الكل وقوله فى طريق الثبوت أى ثبوت الوجوب على الكل مثلاً، وقوله عن بيان الملازمة أى التى أشير إليها بقوله قالوا يسقط بفعل البعض بأنه قال لو كان واجبًا على الكل لما سقط بفعل البعض وبيان هذه الملازمة أن ما يسقط

بفعل غير المكلف لا يكون واجبًا كالمعين حتى يكون واجبًا على الكل وقوله وتقريره أى تقرير قوله والاختلاف. . . إلخ. جوابًا عن بيان الملازمة.

التفتازانى: (وهذا إنما يصح لو لم يكن مذهبهم... إلخ) قد يجاب بأن المراد أن القول بتأثيم واحد مبهم قصداً وتأثيم الكل تبعًا غير معقول.

التفتازانى: (وهذا إنما يصح لو لم يكن مذهبهم أثم الجميع... إلخ) رد بأن ترك البعض يقتضى أولاً وبالذات إثم البعض إذ هم التاركون للواجب وإن كان يؤول إلى إثم الجميع ثانيًا وبالعرض فيلزم تأثيم المبهم وأما كون الكل من فرد البعض المبهم إذ مرادهم بالبعض أعم من أن يتحقق فى البعض أو الكل فالكل إذا أتوا به أتوا بما يجب عليهم فإثم الكل فرد من إثم البعض ففيه أن الكل وإن كان فرداً للبعض لكن الواجب على أى واحد مما صدق عليه البعض أو الوجوب على البعض المبهم فى أى فرد تحقق فإن كان الأول فالوجوب على الكل والاختلاف فى التعبير وإن كان الثانى فتأثيم المبهم لازم قطعًا لأن الآثم هو التارك للواجب عليه والتارك البعض المبهم وتأثيمه غير معقول.

قوله: (جواب عما يقال من أن الواجب على الأعيان لا يسقط بفعل البعض) كيف يأتى هذا مع أن الشارح بين أن الواجب المعين على زيد يسقط بفعل عمرو، ويجاب بأن المراد الواجب على الأعيان لا يسقط بفعل بعض مبهم مع كون الإيجاب تعلق بعين كل وما قاله الشارح واجب معين على شخص سقط بفعل غير من وجب عليه لكون الغرض المقصود منه حاصلاً بفعل ذلك الغير وقوله: فيختلفان فى حقيقة الواجبية أى فلا يكون كل واجبًا على الكل وقوله لكن الأول. . . إلخ. لا وجه للاستدراك هنا وكان الأولى إبداله بأن يقول وحيث كان الأول واجبًا على الجميع وجب أن يكون الثانى وهو فرض الكفاية على البعض وإلا اتفقا فى حقيقة الواجبية مع الاختلاف فى طرق الإسقاط وهو باطل.

قال: (مسألة: الأمر بواحد من أشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وأيضًا وجوب تزويج أحد الخاطبين وأعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينًا لخصوص أحدهما امتنع التخيير المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به، والجواب أنه معين من حيث إنه واجب وهو واحد من الثلاثة فينتفى الخصوص وصح إطلاق غير المعين، قالوا: لو كان الواجب واحداً من حيث هو أحدها لا بعينه مبهمًا لوجب أن يكون المخير فيه واحداً لا بعينه من حيث هو أحدها فإن تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب وإن اتحدا لزم اجتماع التخيير والوجوب وأجيب بلزومه فى الجنس وفى الخاطبين والحق أن الذى وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يأبى كون المتعلقين واحداً كما لو حرّم واحداً وأوجب واحداً، قالوا: يعم ويسقط وإن كان بلفظ التخيير كالكفاية، قلنا: الإجماع ثمة على تأثيم الجميع وهاهنا بترك واحد لا بعينه، وأيضًا فتأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم على ترك واحد من ثلاثة، قالوا: يجب أن يعلم الآمر الواجب، قلنا: يعلمه حسبما أوجبه وإذا أوجب غير معين وجب أن يعلمه غير معين، قالوا: علم ما يفعل وكان الواجب قلنا فكان الواجب لكونه واحداً مبهمًا لا لخصوصه للقطع بأن الخلق فيه سواء).

أقول: هذه ثانية مسائل الوجوب الأمر بواحد مبهم من أمور معينة كخصال الكفارة مستقيم ويعرف بالواجب المخير، وقال بعض المعتزلة: الواجب هو الجميع ويسقط بواحد، وقال بعضهم: الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة إلى المكلفين، وقال بعضهم: الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر لنا القطع بالجواز لأنه لو قال أوجبت عليك واحداً مبهمًا من هذه الأمور وأيًا فعلت فقد أتيت بالواجب وإن تركت الجميع تذم لتركك أحدها من حيث هو أحدها لم يلزم منه محال، ثم النص دل عليه كما فى الكفارة فوجب حمله عليه، ولنا أيضًا إجماع الأمة على وجوب تزويج أحد الكفأين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب إعتاق واحد من جنس الرقبة فى الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضى وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع وإعتاق جميع الرقبات وهو

خلاف الإجماع. ولو كان التخيير معينًا لخصوص أحدهما لامتنع التخيير لأن التعيين يوجب أن لا يجزئ لو أتى بالآخر والتخيير يوجب أن يجزئ وهما لا يجتمعان وإذا بطل القسمان لم يبق إلا أن يوجب أحدهما لا بعينه وهو المطلوب للمعتزلة فى نفى التخيير وجوه:

قالوا: أولاً: غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به إذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضرورى وأيضًا فإن غير المعين يستحيل وقوعه لأن كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا تكليف به مع أنه لا قائل بأن التخيير تكليف بالمحال.

الجواب: لا نسلم أن غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه إنما ذلك فى غير المعين من كل وجه وأما فى المعين من وجه دون وجه فلا فإن قلت: تدعى أن غير المعين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب غير معين قلنا: إنه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم واحد من الثلاثة الحاصل فى ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شىء من الثلاثة وتعينه فإطلاق غير المعين عليه صح لذلك لا لأنه لا تعين ولا تميز له فى الذهن أو كلف بإيقاعه غير معين فى الخارج.

قالوا: ثانيًا: لو كان الواجب واحدًا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهمًا لكان المخير فيه الجائز تركه واحدًا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهمًا فالواجب والمخير فيه إن تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل أو كل الخبز وإن اتحدا لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك فى شىء واحد وأنهما متناقضان.

الجواب: أما أولاً: فبالنقض بوجوب إعتاق واحد من الجنس وتزويج أحد الخاطبين فإن دليلكم بعينه يجرى فيهما.

وأما ثانيًا: فبالحل ببيان ما هو الحق فيه وذلك أن الذى وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه وهو كل من المتعينات لم يجب منه شىء لأنه لم يوجب معينًا وإن كان يتأدى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعدد ما صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب والتخيير يأبى كون متعلقى الوجوب والتخيير واحدًا كما لو حرّم واحدًا من أمرين وأوجب واحدًا فإن معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت

وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز إنما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه.

قالوا: ثالثًا: كما عم الكفاية وإن كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فكذا ههنا إذ انقضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم.

الجواب: أما أوّلاً: فبالفرق بالإجماع ثمة على تأثيم الجميع بتركه وههنا على التأثيم بترك البعض والخصم قد لا يساعده فى الثانية لأنه المتنازع فيه ولولا أنه صرح فى المنتهى بذلك لأمكن تقدير كلامه هكذا والتأثيم ههنا بترك البعض على أن يكون استئنافًا لا متعلقًا بالإجماع، فيكون سندًا لا يمنع، ولو قال: وعدم الإجماع بالتأثيم بترك كل واحد لكفاه.

وأما ثانيًا: فهو أنا عدلنا ثمة عن الظاهر لضرورة لا توجد ههنا وهو أن تأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم بترك واحد من الثلاثة فإنه معقول.

قالوا: رابعًا: وهو لمن زعم: أن الواجب معين عند الله يجب أن يعلم الآمر الواجب فيكون معلومًا لله فيكون معينًا عنده.

الجواب: أنه يعلمه حسبما أوجبه فإذا أوجب واحدًا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالمًا بما أوجبه.

قالوا: خامسًا: وهو لمن قال: الواجب ما يفعل علم الله تعالى ما يفعله المكلف لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه فى علمه لأن ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقًا وأيًا ما فعل فقد أتى بالواجب اتفاقًا.

الجواب: ما يفعله هو الواجب لكونه أحد الثلاثة لا لخصوصية كونه إطعامًا ولاكسوة ولا إعتاقًا لأنا نقطع بأن الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت فى ذلك بين المكلفين إلا باعتبار الاختيار دون التكليف.

التفتازانى

قوله: (الأمر بواحد) أى إيجاب واحد مبهم إذ لا نزاع فى أن الأمر بواحد مبهم وارد وإنما النزاع فى أنه ماذا يجب حينئذ وفى المنتهى الأمر بواحد من أشياء يقتضى واحدًا من حيث هو أحدها واختار فى المختصر هذه العبارة ليشعر بأن المعتزلة ذهبوا إلى عدم استقامة ذلك لما فى الوجوب مع التخيير مع التناقض وأطلق جمهور المعتزلة القول بأنه نقيض وجوب الجميع على التخيير، وفسره أبو الحسين

بأنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان به وللمكلف أن يختار أيًا كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه ينافى ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد، ولو أتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الإمام فى البرهان إن أبا هاشم اعترف بأن تارك خصال الكفارة لا يأثم إثم من ترك واجبات ومن أتى بها جميعًا لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحدة.

قوله: (ثم النص دل عليه) أى على وجوب واحد من الأمور ونحن قاطعون بأنه جائز فيجب الحمل عليه لأن الصرف عن المدلول إنما يكون عند امتناعه وليس المراد أن النص يدل على الجواز فيجب الحمل عليه لأنه لا معنى لمثل هذا الكلام قال الشارح العلامة: فإن قيل الواحد الجنسى بما هو واحد إنما يتصور وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان فيستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الأفراد لأن فى ضمنها لجواز طلب المشترك فى ضمن الأفراد وأجاب فى المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئيًا ورده العلامة بأنه ينافى كون الواجب هو المشترك.

قوله: (وهو يرفع حقيقة الوجوب) لاستلزامه جواز ترك كل مطلقًا من غير إثم إذ للمكلف أن يختار غير الواجب لمكان التخيير ويتركه لعدم الوجوب.

قوله: (وأما ثانيًا فبالحل) حاصله أن كلاً من الواجب والمخير فيه أحد الأمور، لكن ما صدق عليه أحد الأمور فى الواجب مبهم وفى المخير معين إذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع فى مبهم وإلا لجاز تركه وهو بترك الكل بل فى كل معين من المعينات وتعدد ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب، والتخيير ينفى اتحاد متعلقى الوجوب والتخيير بحسب الذات كما إذا أوجب أحد الأمرين المعينين وحرم أحد ذينك الأمرين فإن كلاً من الواجب والحرام أحد الأمرين ولا يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب والحرمة؛ لأن تعدد ما صدق عليه أحد الأمرين عند تعلق الوجوب والحرمة ينفى اتحاد متعلقيهما وإذا لم يتحد متعلق الوجوب والتخيير بالذات وكان التخيير بين واجب هو أحد المعينات من حيث إنه أحدها مبهمًا وبين غير واجب هو أحدها على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب؛ لأن هذا لا يوجب جواز ترك كل المعينات على

الإطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الإتيان بمعين آخر فقوله لعدم التعين تعليل لقوله والمخير فيه لم يجب وقوله: وإن كان يتأدى دفع لما يتوهم من أن المعين لو لم يكن واجبًا لما تأدى به الواجب؛ لأن الواجب لا يتأدى بفعل غير الواجب يعنى أن تأدى الواجب به ليس من حيث إنه ذلك المعين بل من حيث إنه يتضمن مفهوم أحد المعينات وقوله تعدد ما صدق عليه أحدها يعنى أحد المعينات ومن غيره إلى أحدهما، وجعل الضمير للواجب والمخير فيه فلم يحم حول المقصود أصلاً ولم يبق لقوله إذا تعلق به الوجوب والتخيير معنى، ثم إذا نظرت فى كلام الشارحين وترددهم فى أن قوله لعدم التعيين متعلق بالمخير فيه أو بالواجب أو بهما جميعًا وأن قوله والتعدد يأبى معارضة أو سند لمنع الملازمة أو دليل آخر على عدم اتحاد الواجب والمخير فيه زدت استحسانًا لهذا التحقيق والتقرير واطمئنانًا به.

قوله: (كما عم الكفاية وإن كان بلفظ التخيير) مخالف لظاهر عبارة المتن لكنه اتبع فيه لفظ المنتهى حيث قال: قالوا: كما عم الواجب فى الكفاية وإن كان بلفظ التخيير وسقط بفعل الغير فكذلك هذا إلا أن المصنف عدل عنه فى المختصر لإشعاره بأن إيجاب الكفاية يكون بلفظ التخيير وليس كذلك؛ فإن قيل: المراد وإن كان بلفظ التخيير على سبيل الفرض والتقدير قلنا يأباه قوله وسقط بفعل الغير لأنه على سبيل التحقيق والأوجه أن يجعل قوله وسقط عطفًا على عم لا على كان والمعنى يعم وسقط بفعل بعض الخصال كما عم فرض الكفاية، وسقط بفعل المكلفين وإن كان إيجاب المخير بلفظ التخيير فإن هذا لا يقدح فى القياس لوجود الجامع وهو حصول المقصود بمبهم.

قوله: (والخصم قد لا يساعده) أى لا يسلم الإجماع على أن التأثيم فى المخير بترك البعض وإنما قال: قد لا يساعده بلفظ قد لما سبق من أن أبا هاشم بل جمهور المعتزلة معترفون بأن تارك الكل لا يأثم إثم من ترك واجبات ثم لو كان المستدل من يقول من المعتزلة بأنه معاقب على كل واحد لكان المنع موجهًا.

قوله: (فيكون سندًا) أى إذا كان استئنافًا كان سند المنع صحة القياس بناء على وجود الفرق المؤثر وهو أن فى الكفاية يؤثم الجميع؛ فيكون الوجوب على الجميع وههنا إنما يؤثم بترك البعض فيكون الواجب هو البعض وحينئذ لا يكون منع كون

الإثم بترك البعض موجهًا لكونه كلامًا على السند وأما ما يقال من أنه حينئذ يكون سند المنع الإجماع على التأثيم بترك الكل فلا يخفى أنه غير موجه إذ المنع إنما يتوجه على مقدمة دليل الخصم.

قوله: (ولو قال) يعنى لا حاجة فى بيان الفرق إلى دعوى الإجماع على أن التأثيم ههنا بترك البعض بل يكفى أن يقال إن فى الكفاية إجماعًا على تأثيم الجميع وههنا لا إجماع.

قوله: (وهو لمن زعم أن الواجب معين) يعنى قدم دليل المذهب الثالث للمعتزلة على دليل المذهب الثانى لهم، وفى هذا رد لما ذكره العلامة من أن هذا الدليل عام لا اختصاص له ببعض مذاهبهم كالدليل الأول والثانى بخلاف الثالث فإنه مختص بمذهبهم الأول ثم ذكر فى الدليل الخامس أن الأظهر اختصاصه بالمذهب الثانى ويحتمل جعله للمذهب الأول بأن يزاد فيه، ويقال: إذا كان ما علمه الله تعالى واجبًا يلزم أن يكون غيره أيضًا واجبًا لئلا يلزم التخيير بين الواجب وغيره ثم قال وإنما ترك دليل المذهب الثالث لتركبه من الدليلين الأخيرين وهو أن الله تعالى علم الواجب وعلم ما يفعله المكلف وخير بينه وبين ما هو الواجب.

الجرجانى

قوله: (من أمور معينة) إنما قيد بالتعيين لأن الأمر بواحد مبهم لا فائدة فيه أصلاً.

قوله: (مستقيم) أى صحيح جائز فيكون الواجب بذلك الأمر واحدًا مبهمًا من تلك الأمور المعينة: وما قيل من أن قوله: مستقيم مشعر بأن الخصم يدعى عدم استقامة الأمر بواحد مبهم من أمور معينة وليس كذلك إذ ليس لأحد نزاع فى استقامة هذا الأمر وإنما الخلاف فى مقتضاه فليس بشىء؛ لأن الوجوب لازم للأمر ومستفاد منه فإذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضًا وإن تعلق بكل واحد كان الوجوب أيضًا كذلك فمن قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الأمر به حقيقة وإن كان ظاهره التعلق بواحد مبهم فلا نزاع فى جواز تعلق الأمر بواحد مبهم ظاهرًا بل فى تعلقه به حقيقة فقوله: وقال بعض المعتزلة: الجميع واجب فى قوة قولنا وقال بعضهم لا يستقيم تعلق الأمر حقيقة بواحد مبهم بل هو فيما يظن فيه ذلك يتعلق بالجميع فيجب الجميع ويسقط بفعل واحد من تلك الأمور كما أن

الكفاية تسقط بفعل بعض.

قوله: (فيختلف بالنسبة) أى فيختلف الواجب بالنسبة إلى المكلفين ضرورة أن الواجب على كل واحد ما اختاره ولا شك فى اختلاف اختياراتهم.

قوله: (لنا القطع بالجواز) أى نجزم قطعًا بأنه يجوز عقلاً الأمر بواحد مبهم من أمور معينة والنص قد دل دلالة ظاهرة على الأمر بواحد مبهم وعلى وجوبه كما فى الكفارة نحو قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة:٨٩] الآية، فوجب حمل النص على الأمر بالواحد المبهم وعلى وجوبه فثبت المطلوب.

قوله: (فلو كان التخيير يقتضى وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع) قيل: إن أراد الجميع معًا فالملازمة ممنوعة إذ لا يقول: الوجوب على الجميع كذلك إلا بعض من المعتزلة لا يعبأ به، وأما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى أنه لا يجوز الإخلال بالكل وبأيها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب إلا على فعل واجب واحد وتركه وإن أراد الجميع بهذا التفسير التزمنا وجوب تزويج الجميع ووجوب إعتاقه وليس مخالفًا للإجماع إنما المخالف له هو المعنى الأول، والجواب: أن هؤلاء إذا لم يقولوا بالثواب والعقاب على الكل ولا بسقوط الباقى مع الإتيان بالبعض بل قالوا: إنه يبرأ به من غير سقوط فلا نزاع معهم فى المعنى إنما الكلام مع من قال: لو فعل الجميع استحق ثواب واجبات وإن تركه استحق العقاب على ترك واجبات وإن فعل البعض سقط الباقى كما يدل عليه وجوب الجميع ظاهرًا سواء كان مما يعبأ به أولاً.

قوله: (ولو كان التخيير معينًا لخصوص أحدهما) إبطال للمذهبين الأخيرين تقريره أن التخيير والتعيين متنافيان لتنافى لازميهما؛ لأن التعيين يوجب عدم جواز ترك ذلك المعين وأن لا يجزئ الإتيان بالآخر والتخيير يوجب جواز تركه، وأن يجزئ الإتيان بالآخر واللازمان لا يجتمعان فكذا الملزومان فلو كان التخيير معينًا ومع التعيين لا يخير لزم امتناع التخيير لأن وضعه يستلزم رفعه وكل ما شأنه ذلك فهو ممتنع وإلا اجتمع المتناقضان فالتخيير إذن ممتنع وهو باطل ضرورة واتفاقًا، وقد يقرر الكلام هكذا التخيير والتعيين متنافيان وقد ثبت الأول فانتفى الثانى والأول أوفق بعبارة الكتاب.

قوله: (وإذا بطل القسمان) أى وجوب الجميع ووجوب المعين على الوجهين لم

يبق إلا القول بوجوب أحدهما لا بعينه؛ إذ ليس هناك إلا المجموع والبعض المعين والبعض المبهم؛ فإذا بطل الأولان تعين الثالث.

قوله: (للمعتزلة فى نفى التخيير) أى: على الوجه المذكور المختار عندنا لا نفيه مطلقًا ولعله أورد هذه العبارة تنبيهًا على أن مآل مذهبهم نفى التخيير؛ أما على القول بالتعيين فظاهر وأما على القول بوجوب الكل فكذلك أيضًا لأن الوجوب إذا تعلق بكل واحد معًا فليس فى الإيجاب تخيير، وأما سقوط الباقى بفعل بعض فليس معنى التخيير ولا يذهب عليك أن الدليلين الأولين لو تما لدلا على بطلان إيجاب واحد مبهم، ولا يلزم منه خصوصية أحد مذاهب المعتزلة فإن كان المراد بهما إبطال مذهب الخصم أوّلاً حتى يثبت بعده ما يختار بدليل آخر مبالغة فى إثباته؛ فهما مشتركان بين المعتزلة بأسرهم يستدل بهما كل صاحب مذهب منهم على إبطال مذهب الخصم، ثم يلتجئ إلى دليل خاص بمذهبه فالقائل بوجوب الجميع إلى الدليل الثالث، والقائل بوجوب معين لا يختلف إلى الرابع، والقائل بوجوب المعين المختلف إلى الخامس، كما ستقف عليهما، وإن أريد بهما إثبات مذهب من مذاهبهم فلا بد أن يضم إلى كل واحد منهما ما يدل معه على ثبوته، مثلاً القائل بوجوب الكل يضم إليه ما أبطلنا به التعيين وبالعكس؛ ثم فى إثبات أحد مذهبى التعيين يحتاج إلى ما يبطل به الآخر وفيه تكلف؛ فالحق هو الأول كما أشير إليه فى الشرح بقوله: للمعتزلة فى نفى التخيير بل وفى المتن أيضًا حيث نسبهما إلى المعتزلة بأسرهم ولا يجتمعان إلا فى نفى مذهب من قال بوجوب الواحد المبهم، وليس فى شىء منهما ما يشعر بخصوص أحد مذاهبهم، وأما الضمير فى قوله ثالثًا قالوا وما بعده فهو راجع إلى بعض مبهم بحسب إشعار الدليل.

قوله: (إذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضرورى) إن أريد بالضرورى ما يقابل النظرى فهو فى علم المكلف ظاهر؛ لأنا نعلم بالضرورة أن المكلف بشىء لا بد أن يكون عالمًا به وإلا امتنع تكليفه به، وأما فى علم المكلف فلا بل هو ثابت بدليل امتناع تكليف الغافل اللهم إلا أن يقال المعتزلة يدعون أن العلم بكون المكلف عالمًا بما كلف به ضرورى لقبح تكليف غير العالم به ضرورة فإن أريد به القطعى فلا غبار عليه.

قوله: (وما يستحيل وقوعه لا تكليف به) لاستحالة التكليف بالمحال أو بعدم وقوعه ثم لما استشعر أن يقال نحن نقول بوقوع تكليف المحال أشار إلى دفعه بقوله: مع أنه لا قائل بأن التخيير تكليف بالمحال يعنى لو جوزناه وقلنا بوقوعه فهذا ليس ذاك إذ لا قائل به؛ بل الكل قائلون بأنه تكليف بالممكن.

قوله: (فإن قلت ندعى أن غير المعين) إشارة إلى دفع ما قيل من أن قوله، الجواب أنه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلاثة يشتمل على استدراك وهو ذكر الواجب إذ يكفيه أن يقول: إنه معين من حيث هو واحد من الثلاثة فإن هذا التعيين الجنسى كاف لجواز التكليف وعدم استحالة الوقوع وتعينه من حيث إنه واجب لا ينفع فى صحة التكليف ضرورة تأخره عنه وتقريره بأن هذا القيد جواب عما عسى يورده الخصم بعد الجواب عن دليله ويقول الواجب هو الواحد المبهم فهو من حيث إنه واجب غير معين وما هو غير معين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه ويلزم التكليف بالشىء من حيث إنه مجهول ومن حيث إنه محال، والجواب: أن الواجب هو مفهوم واحد من الثلاثة وهذا المفهوم أمر متعين فى نفسه ممتاز عن سائر المفهومات وهو حاصل فى ضمن كل واحد من الثلاثة وغير مقيد بخصوصية شىء منها وتعينه ويمكن إيقاعه فى ضمن أيها كان فإطلاق غير المعين عليه صح لعدم تقييده بخصوصية شىء منها لا لأنه لا تعين ولا تميز له فى الذهن ليكون مجهولاً من حيث إنه واجب أو كلف بإيقاعه غير معين فى الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال، وملخصه: أن ما لا تعين له أصلاً لا شخصيًا ولا غيره يستحيل أن يكون معلومًا ومفهوم أحد الثلاثة ليس كذلك قطعًا فلا يستحيل العلم به فيصح التكليف به وأن المقيد بعدم التعيين يستحيل وقوعه خارجًا لا ما لم يقيد بتعيين وعدمه وأحد الثلاثة مبهمًا من هذا القبيل دون الأول.

قوله: (لكان المخير فيه الجائز تركه واحداً لا بعينه من حيث هو أحدها مبهمًا) لأن الكلام فى الواجب الذى خير فيه فإذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه أيضًا الواحد المبهم، ووصفه المخير فيه بجواز الترك تنبيه على استلزام التخيير إياه فينا فى الوجوب كما سيصرح به.

قوله: (فالواجب والمخير فيه إن تعددا) فإن قلت هذا الشق من الترديد واجب

الانتفاء ضرورة أن الواحد المبهم من ثلاثة معينة كخصال الكفار مثلاً مفهوم واحد لا تعدد فيه قطعًا فيكون مستحيلاً قلت: يمكن أن يجاب عنه بأن هذا المفهوم وإن كان واحدًا لكنه يتناول جزئيات متعددة فربما يقال: هو واجب من حيث وجوده فى ضمن بعضها ومخير من حيث وجوده فى ضمن البعض الآخر وحينئذ يتعدد الواجب والمخير فيه، وتفصيل الكلام أن الوجوب إذا تعلق بالواحد المبهم فلا بد أن يتعلق التخيير به أيضًا لما عرفت فإن كان تعلقهما به من حيث هو هو أو من حيث إنه فى ضمن فرد معين يلزم اجتماع جواز الترك والوجوب فى شىء واحد وإن تعلق به أحدهما من حيث هو فى ضمن فرد والآخر من حيث هو فى ضمن آخر ولا شك أن التخيير فى المخير فيه إنما هو بالقياس إلى الواجب فيلزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب إذ لا إلزام بالفعل حينئذ أصلاً أما بالقياس إلى ما ليس بواجب فظاهر وأما بالقياس إلى ما فرض واجبًا فلجواز تركه.

قوله: (الجواب أما أولاً فبالنقض) قيل: إنما يتوجه عليهم لو كان مذهبهم أن الواجب فى هذين المثالين هو الواحد المبهم، أما لو كان مذهبهم وجوب الجميع أو المعين على التفسيرين المذكورين فلا وأنت تعلم أن القول بوجوب الجميع فى مثال التزويج لا يقول به أحد، نعم يمكن القول بالتعيين على تفسيريه وأما المثال الآخر فيمكن فيه القول بكل واحد منهما لكنه نظر إلى أن القول بوجوب تزويج الجميع وإعتاق جميع الرقبات مخالف للإجماع كما صرح به المصنف فى الشرح وإلى أن القول بالتعيين باطل قطعًا بما ذكره فمن ذلك يلزم المعتزلة القول بوجوب المبهم فى هذين المثالين فيتوجه النقض عليهم، والله أعلم.

قوله: (وأما ثانيًا فبالحل ببيان ما هو الحق فيه) أى فى الواجب المخير وذلك الحق الذى بينه هو أن الذى وجب وهو الواحد المبهم أعنى هذا المفهوم الكلى لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة ولا تعبد فيه أيضًا والتخيير إنما هو فى كل واحد من المعينات وليس شىء منها بواجب لأن الشارع لم يوجب أحدًا معينًا من هذه المعينات، وإن كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذى هو مفهوم أحدها مبهمًا فليس معنى الواجب المخير أنه خير فى نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة، بل معناه الواجب الذى خير

فى أفراده فبطل الملازمة المدعاة فى قولهم: لو كان الواجب واحدًا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهمًا لكان المخير فيه واحدًا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهمًا فإن قلت: هذا التحقيق يدل على أن الواجب الأمر الكلى وذلك خلاف ما ذهب إليه المصنف من أن الأمر بالكلى أمر بجزئى مطابق له لامتناع وجوده فى الخارج كما سيأتى قلت: ما ذكره هناك فهو سهو منه كما سيعلم، والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لأن مفهوم الفرد المنتشر أمر كلى فإن كان هو الواجب ظهر المنافاة بين الكلامين، وإن كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فإما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت فى هذا المقام فإنه من مزال الأوهام.

قوله: (وتعدد ما صدق عليه... إلخ) مفهوم أحدها مبهمًا أمر كلى يصدق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه أمر لا يتحصل إلا فى ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه، وكأنه قد قيل: أوجبت عليك أحدها وأوجزت لك ترك أحدها وليس هذا الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلى فى نفسه بل معناه: أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقى وأى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شىء معين من الثلاثة موصوفًا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعًا؛ إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز واستوضح ذلك بما إذا حرم الشارع واحدًا من الأمرين وأوجب واحدًا مبهمًا فإن ذلك لا يتصور بالقياس إلى المفهوم الكلى بل معناه: أن أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر فقد خير ههنا بين واجب ومحرم ولم يقدح ذلك فى الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب فقوله: وتعدد ما صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب والتخيير معناه إذا تعلق بمفهوم أحدها الوجوب والتخيير فلا بد أن يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شىء واحد، وهذا التعدد يأبى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدًا معينًا ليلزم اجتماع المتنافيين بل هما أعنى الوجوب والتخيير يتبادلان على متعدد يصلح كل منه أن يتصف بأحدهما بدلاً عن الآخر، ومن هذا التقرير ظهر أن هذا

جواب آخر، ومن جعله تتمة للجواب الثانى فقد نظر إلى ظاهر العبارة الموهمة أن الكل جواب واحد وغفل أن الحل بحسب المعنى قد تم بحيث لو انضم إليه شىء كان مستدركًا وأن مبناه على منع اللازمة المذكورة وفى هذا قد سلمت الملازمة وحقق أن تعلقهما بهذا المفهوم الكلى كيف يكون ومآله إلى منع أن التخيير بين الواجب وغيره يرفع حقيقة الوجوب فإن ذلك فيما ذكرتم من المثال لا فيما نحن بصدده كيف وقد علم من الحل أن التخيير لم يتعلق بالواجب ولم يخير بين الواجب وغيره، ومن هذا الجواب يفهم ثبوت التخيير بين الواجب وغيره وبالجملة مرجع الأول إلى منع الملازمة، ومرجع الثانى إلى منع بطلان التالى، وما قيل فى بيانه نعم تحقيق المقام ما ذكر فى الحل أولاً والاعتصام بحبل التوفيق.

قوله: (وهو حصول المصلحة بمبهم) بيان للجامع فإن مصلحة الفعل الواجب على الكفاية تحصل بفعل أحد الأمور مبهمًا فحصول المصلحة بمبهم قدر مشترك بينهما وهو مناط الحكم فى الكفاية فثبت فى المخير مثله، وفى قوله: وإن كان بلفظ التخيير إشارة إلى دفع المانع من عموم الوجوب، يعنى: أن كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع عمومه كما فى الواجب على الكفاية قيل: وفى كون الكفاية بلفظ التخيير نظر.

قوله: (والخصم قد لا يساعده فى الثانية) أى: فى المقدمة القائلة: إن الإجماع فى المخير على التأثيم بترك البعض، لأن القائل بوجوب الكل لا يسلم التأثيم بترك البعض كيف والتأثيم بترك البعض، فقط فى قوة المتنازع فيه، ولولا أن المصنف صرح فى المنتهى بذلك أى بالإجماع على التأثيم بترك البعض حيث قال: الإجماع ثمة على تأثيم الجميع وههنا على تأثيمه بترك واحد لأمكن تقرير كلامه فى هذا الكتاب على وجه الاستئناف غير متعلق بالإجماع فيكون قوله: والتأثيم بترك البعض سندًا فلا يمنع وإن شئت حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من تحقيق المقال فنقول وبالله العصمة: إذا حمل الكلام على ما فى المنتهى كان المصنف مبطلاً لقياسهم بإثبات الفرق بين المقيس والمقيس عليه بهذا الوجه وهو أن الإجماع قد انعقد على تأثيم الكل فى الأصل وهذا المعنى ليس موجودًا فى الفرع بدليل الإجماع على التأثيم بترك البعض؛ فيتوجه المنع على دعوى الإجماع لأنها من مقدمات الدليل على انتفاء الصفة المعتبرة فى الأصل عن الفرع وإذا حمل على

الاستئناف كان راجعًا إلى منع ثبوت تلك الصفة فى الفرع فكأنه قيل: لا نسلم أن تلك الصفة أعنى شمول التأثيم ثابت ههنا لم لا يجوز أن يكون التأثيم بترك البعض فقط وسندًا لمنع سواء كان مساويًا له أو أخص لا يتوجه إليه المنع أصلاً إذ لا يلزم المانع إثبات سنده، نعم إبطال القسم الأول بدليل مقبول وينفع المعلل لاندفاع المنع حينئذ، ومحصول الكلام: أن المجيب أبدى فى الأصل وصفًا يصلح أن يعتبر فى ثبوت حكم الأصل مع ما ذكره المعلل فعلى ما فى المنتهى يعترض لإثبات انتفائها عن الفرع بالدليل فيتوجه عليه المنع فى مقدماته وعلى الاستئناف اكتفى بمنع ثبوتها فيه وأسنده فلا منع على سنده فإن قلت: فليحمل ما فى المنتهى على المنع وليجعل الإجماع على التأثيم بترك البعض سندًا فلا يمنع قلت: على هذا كان التعرض للإجماع مستدركًا.

قوله: (ولو قال) يعنى لو قال المصنف فى الفرق وهناك قد أجمع على تأثيم كل واحد وههنا لم يجمع على التأثيم بترك كل واحد لكفاه به فى مطلوبه ولم يتوجه المنع إذ لا خلاف فى عدم الإجماع إنما النزاع فى الإجماع على العدم.

قوله: (وأما ثانيًا) يريد أن علة الحكم شمول الوجوب فى الكفاية ليس ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تأثيم واحد من المكلفين وههنا قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس.

قوله: (فيكون معينًا عنده) أى حال الإيجاب قبل فعل المكلف ضرورة أن كل معلوم متعين فى نفسه ممتاز عن غيره، والجواب: أن المعلومية تستدعى الامتياز بوجه ما والواحد المبهم من الثلاثة له امتياز فى نفسه فيصح أن يكون معلومًا ولا يلزم التعيين الذى بحسب أفراده فإذا أوجب الشارع مبهمًا من هذا الوجه كان عالمًا به كذلك ضرورة أن العلم مطابق للمعلوم.

الجيزاوى

الشارح: (من أمور معينة كخصال الكفارة) يشير إلى أن المصنف حذف قيد المعينة اكتفاء بأخذه من قوله كخصال الكفارة كما أخذ منه أن التعين بالنوع وقيل: إنه قد يكون أيضًا بالشخص فالقدر المشترك بين الأمور من قبيل المشكك فقط على الأول أو من قبيل المشكك أو المتواطئ على الثانى كأن يقول: أعتق هذا العبد أو هذا العبد واعلم أن مسألة الواجب المخير موضوعها إذا شرع التخيير بالنص فإن

شرع بغيره كتخيير المستنجى بين الماء والحجر وتخيير الحاج بين الإفراد والقران والتمتع فلا يكون موضوع المسألة كذا قاله الزركشى، وقال شيخ الإسلام: الوجه عدم التقييد واستصوبه ابن قاسم وقيدها بعضهم بأن لا يكون التخيير بين الأصل وفرعه ولا بين المبدل منه وبدله وأن لا يمتنع الجمع وفى كلام العضد ما يقتضى رد الأخير ثم إن الأمر فى خصال الكفارة تقديرى إذ معنى قوله: فكفارته... إلخ. فليكفر فهو خبر لفظًا إنشاء معنى.

الشارح: (وتعرف بالواجب المخير) أى على جميع الأقوال لتخيير المكلف فى الخروج عن عهدة الواجب بأى منها يفعل سواء كان من حيث خصوصه واجبًا كما عند القائلين بأن الواجب بعض معين عند الله ويسقط به وبالآخر أو أن الواجب بعض معين هو ما يفعله المكلف أو أن الواجب الكل ويسقط بفعل البعض أو كان لا من حيث خصوصه واجبًا كما هو عندنا من أن الواجب واحد لا بعينه واعلم أنه لا ثمرة لهذا الخلاف فإن كل فرقة موافقة للأخرى فى نفس العمل وإن اختلفوا فى المبنى والواجب ما هو وقد قال الشاطبى فى الموافقات: إن ذكر الخلاف فى الواجب المخير وذكر مسألة الوضع فى كتب الأصول عارية.

الشارح: (وهو ما يفعل) رد بأن العلم بوجوب الفعل يجب أن يكون قبل الفعل حتى يمتثل لأن الامتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الإتيان بالواجب من حيث إنه واجب ورد أيضًا بأنه إذا كان الواجب ما يفعل فإذا لم يفعل لم يكن شىء واجبًا عليه وأجيب بأن الله علم أنه لو فعل لفعل ذلك الشىء وفيه تكلف.

الشارح: (فيختلف بالنسبة إلى المكلفين) فمن أتى بالإطعام فهو الواجب عليه ومن أتى بالإعتاق فهو الواجب عليه وكذا من أتى بالكسوة.

الشارح: (لأن التعيين يوجب أن لا يجزئ... إلخ) قد يقال: إن الفرض العينى قد يجزئ بدله النفل، والجواب أن المراد أن التعيين يوجب أن لا يجزئ بدله على أنه الواجب والإجماع على أن الذى يفعل هو الواجب وفيه أن القائل بوجوب المعين لا يقول بذلك.

الشارح: (وأيضًا فإن غير المعين يستحيل وقوعه) أى لأن المعين هو المشخص خارجًا وهو الذى يقع بخلاف غيره.

الشارح: (لا نسلم أن غير المعين مجهول) أى لا نسلم أن غير المعين وهو

الشخص الخارجى مجهول لأنه وإن لم يكن معينًا خارجًا فهو متميز ذهنًا.

الشارح: (إنما ذلك فى غير المعين من كل وجه) وهو ما لم يتميز ذهنًا ولا خارجًا.

الشارح: (وأما فى المعين من وجه دون وجه) بأن كان متميزًا ذهنًا ويتحقق فى ضمن فرد خارجى.

الشارح: (على التأثيم بترك البعض) أى أن الإثم يكون على ترك بعض منها لا على ترك كل بعض منها وإن كان ترك بعض منها لا يتحقق إلا بترك الكل وبهذا يندفع ما قاله بعض الشراح من أن لا نسلم أن تأثيم المكلف ههنا بترك واحد فإن من ترك واحدًا لا يأثم بل التأثيم بترك الجميع.

الشارح: (والخصم قد لا يساعده فى الثانية) أى قد يمنع الإجماع على التأثيم بترك البعض ويقول بالتأثيم بترك الكل يعنى أنه يأثم على ترك الكل إثم من ترك واجبات.

الشارح: (يجب أن يعلم الآمر الواجب... إلخ) المراد يعلمه واجبًا فالمراد العلم التصديق أى العلم بالمأمور به من حيث إنه مأمور به لا التصورى لأن ذات الأشياء المخير فيها معلومة متميزة عنده وهذا غير مقيد.

الشارح: (لأن ما يفعله فهو الواجب اتفاقًا) قد ينازع الخصم فى ذلك كيف والقائل بأن الواجب معين عند الله تعالى يقول: إن فعل المكلف الواجب عند الله فذاك وإن فعل غيره سقط الواجب فما يفعله إما واجب وإما مسقط للواجب إلا أن يؤول بالاتفاق على تأدية الواجب به.

التفتازانى: (إذ لا نزاع فى أن الأمر بواحد مبهم وارد) أى فيكون مستقيمًا فلا يصح عدم استقامته وهذا رده السيد بأن الوجوب لازم للأمر ومستفاد منه فإن تعلق الأمر بالواحد تعلق الوجوب به أيضًا وإن تعلق بكل واحد كان الوجوب كذلك... إلخ. ما سيأتى ومحصله أن الأمر يتصف بالاستقامة وعدمها باعتبار ما دل عليه وما استفيد منه لأنه لازم له فيقال الأمر بواحد مبهم غير مستقيم لأنه يدل على إيجاب واحد لا بعينه فالأمر الذى ظاهره كذلك هو أمر بكل واحد دال على وجوب كل واحد أو أمر ببعض معين.

التفتازانى: (وهو بعينه مذهب الفقهاء) أى فالخلف بينهما على هذا لفظى وإنما

فر القائل بوجوب الكل من القول بوجوب واحد مبهم لأن العقل لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقبيح العقليين، وقوله: لكنه ينافى ما ذهب إليه بعض المعتزلة... إلخ. وعليه فالخلف بينهم وبين الفقهاء معنوى، وقوله: قال الإمام فى البرهان... إلخ. يعنى فالقول بوجوب الكل راجع لقول الفقهاء من وجوب واحد مبهم.

التفتازانى: (**وليس المراد... إلخ**) رد على الأصفهانى.

التفتازانى: (**لا باعتبار ما كان جزئيًا**) أى لا باعتبار جزئيته.

التفتازانى: (**ورده العلامة بأنه ينافى كون الواجب هو المشترك**) ظاهره أن ابن الحاجب يقول: إن الواجب المخير هو القدر المشترك فمراده بالواحد المبهم مفهوم الواحد لا ما صدقاته وهو يعكر على قوله فيما سيأتى إن الأمر بالكلى أمر بجزئى إلا أن يكون ما سيأتى سهوًا كما ذكره السيد ولو حمل الواحد المبهم عند ابن الحاجب على ذات الواحد الوجودى لزم أن يكون المكلف به غير معين.

التفتازانى: (**لاستلزامه جواز ترك كل مطلقًا**) أى لا يقيد أن يأتى ببدل ما تركه منها وقوله: إذ للمكلف أن يختار... إلخ. تعليل لاستلزام التخيير جواز الترك مطلقًا وقوله ويتركه أى ويترك غير الواجب لعدم الوجوب فقد ترك الواجب وغيره وهذا رفع لحقيقة الواجب.

التفتازانى: (**حاصله أن كلاً من الواجب... إلخ**) يفيد أن الجواب بتسليم أن الواجب والمخير فيه مفهوم أحد الأمور إلا أن ما صدق مفهوم الأحد فى الواجب الفرد المنتشر وفى المخير الفرد المعين وإن قوله: وتعدد ما صدق عليه... إلخ. من تتمة هذا الحل ومعناه اختيار الشق الثانى من ترديده وهو ما دل عليه قوله: وإن تعدد... إلخ. ومنع بطلان التخيير بين واجب وغير واجب لكن ظاهر قول الشارح أن الذى وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه كل المعينات أن الواجب هو الأحد والمخير فيه هو الإفراد وعليه درج السيد وجعله جوابًا بمنع الملازمة فى قولهم لو كان الواجب واحدًا إلا بعينه لكان المخير فيه الجائز تركه واحدًا لا بعينه وجعل قوله: وتعدد ما صدق عليه... إلخ. جوابًا ثانيًا بتسليم الملازمة ومنع أن التخيير بين الواجب وغيره يرفع حقيقة الوجوب إلا أن يحمل قوله: إن الذى وجب وهو المبهم على معنى وهو المبهم فى ضمن فرد ما وقوله والمخير فيه كل

المعينات على معنى مفهوم الأحد فى ضمن المعينات.

التفتازانى: (متعلق بالمخير فيه) أى فى قوله أى المصنف والمخير فيه لم يجب لعدم تعينه ومعنى كون المخير فيه ليس متعينًا أنه متعدد بخلاف الواجب فإنه واحد وهو الأحد المبهم ولا يخفى ضعفه، وقوله: أو بالواجب أى فى قوله: الذى وجب لم يخير فيه، وقوله: أو بهما أى بالواجب والمخير إما عدم تعين الواجب فلكونه الأحد المبهم لا المعين من الأفراد وأما عدم تعين المخير فلتعدده ولا يخفى أن الحق ما ذكره من كونه تعليلاً لكون المخير فيه لم يجب.

التفتازانى: (وأن قوله والتعدد يأبى معارضة) أى قول المصنف والتعدد يأبى كون المتعلق واحدًا معارضة للملازمة التى هى لو كان الواجب واحدًا لا بعينه لكان المخير فيه كذلك وحاصل المعارضة أن يقال: تعدد ما صدق عليه أحد الأشياء عند تعلق الوجوب والتخيير بذلك الأحد يقتضى اختلاف متعلق الوجوب والتخيير فلا يصح أنه إذا كان الواجب الواحد لا بعينه كان المخير فيه كذلك ووجه عدم صحة أن يكون معارضة أنه لا ينافى أن الواجب والمخير فيه واحد لا بعينه تعدد المتعلق ولذا قال الشارح: فإن تعددا، وقوله: أو سند لمنع الملازمة أى بأن يقال: لا نسلم الملازمة لأن الوجوب والتخيير إذا تعلقا بأحد الأمور وجب تعدد ما صدق عليه الأحد لاختلاف متعلقهما ذاتًا وهو غير صحيح لأن اختلاف المتعلق لا ينافى أن الواجب والمخير فيه هو واحد مبهم وقوله أو دليل آخر هو ما ارتضاه السيد.

التفتازانى: (والأوجه أن يجعل... إلخ) يقال عليه كان الأولى تأخير قوله: وإن كان بلفظ التخيير عن قوله فكذا هنا كما هو باد.

التفتازانى: (لما سبق من أن أبا هاشم... إلخ) على رأى أبى هاشم ومن معه لا منع لأنهم متفقون على التأثيم بالبعض وأنه لا يأثم إثم من ترك واجبات.

التفتازانى: (وههنا إنما يؤثم بترك البعض) أى وههنا التأثيم بالكل منتف إنما يؤثم بترك البعض فانتفاء التأثيم بالكل ههنا منع لصحة القياس وكون التأثيم بترك البعض سند لذلك المنع.

التفتازانى: (من أنه يكون حينئذ) أى إذا كان مستأنفًا.

التفتازانى: (إذ المنع إنما يتوجه على مقدمة دليل الخصم) أى والخصم لم يدع الإجماع على التأثيم بترك الكل فى الواجب المخير وإنما قاسه على الواجب

الكفائى بجامع حصول المصلحة بمبهم فى كل مع السقوط بالبعض.

التفتازانى: **(يعنى قدم دليل المذهب الثالث... إلخ)** أى: أن الشارح قصد بقوله، وهو لمن زعم... إلخ. أن المصنف قدم دليل المذهب الثالث للمعتزلة.

التفتازانى: **(وفى هذا رد... إلخ)** أى قوله: وهو لمن زعم... إلخ. رد وقوله مختص بمذهبهم الأول وهو وجوب الكل وقوله: الأظهر اختصاصه بالمذهب الثانى هو أن الواجب ما يفعله المكلف وقوله جعله للمذهب الأول وهو أن الواجب الكل وقوله إذا كان ما علمه الله تعالى أى الذى فعله المكلف وقوله يلزم أن يكون غيره أى الذى لم يفعله المكلف فإنه لم يعلمه الله مفعولاً له وإلا انقلب العلم جهلاً والحاصل أنه إذا كان ما يفعله المكلف واجبًا كان غيره واجبًا أيضًا لئلا يلزم التخيير بين واجب وغيره فالواجب ما علم الله أنه يفعله وما علم أنه لا يفعله من الأمور التى وقع التخيير فيها وقوله وإنما ترك دليل المذهب الثالث أى الذى هو أن الواجب معين لا يختلف وقوله وهو أن الله تعالى عالم بالواجب هو الدليل المذكور رابعًا وقوله وعلم ما يفعله المكلف وخير بينه وبين ما هو واجب هو ما ذكره خامسًا، ومعناه أن القائل بأن الواجب معين عند الله لا يختلف يستدل على مذهبه بأنه لما كان الله عالمًا بالواجب وعالمًا بما يفعله المكلف ولا يصح التخيير بين واجب وغيره كان الواجب هو ما علمه وهو المعين الذى يختلف وهو غير ظاهر لأن هذا الدليل على هذا الوجه على مقتضى صنيعه يقتضى إيجاب الكل.

قوله: **(لا فائدة فيه أصلاً)** أى لأنه لا يتأتى خلو الشخص عن الإتيان بشىء ما فالتكليف به ضائع وإذا نظر إلى أنه لم يتعين بوجه ما كان التكليف به تكليفًا بما لا يطاق لعدم تأتيه على هذا الوجه.

قوله: **(إن أراد الجميع)** أى فى قوله وجب تزويج الجميع.

قوله: **(فلا نزاع معهم فى المعنى)** لأنه يؤول إلى أن الواجب واحد لا بعينه وإنما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فرارًا من القول بوجوب واحد مبهم لأن العقل لا يدرك فيه مصلحة بناء على مذهبهم من التحسين والتقبيح العقليين.

قوله: **(إبطال للمذهبين الآخرين)** هما أن الواجب معين عند الله تعالى ويسقط به وبالآخر وأن الواجب معين وهو ما يفعله المكلف.

قوله: **(والأول أوفق بعبارة الكتاب)** أى عبارة المصنف وإنما كان الأول أوفق

لأن عبارة الكتاب تفيد أن امتناع التخيير مرتب على كون التخيير معينًا وهو ظاهر فى أن إثبات التخيير يؤدى إلى رفعه لتنافى مقتضاهما.

قوله: (على الوجهين) أى المعين الذى يفعله المكلف والمعين عند الله.

قوله: (أى على الوجه المذكور المختار عندنا) وهو التخيير فى الإتيان بالواجب فى ضمن أى معين شاء وهذا إنما يتحقق على القول المختار من أن الواجب واحد مبهم لا على المذاهب الأخر فإن الواجب لا تخيير فيه إذ الواجب الكل وإن سقط بفعل البعض أو الواجب البعض المعين وهو يختلف بحسب كل مكلف أو لا يختلف وإن فعل غيره كان ذلك الغير خلفًا عنه، وقوله: لا نفيه مطلقًا أى حتى يشمل نفى التخيير فى سقوط الواجب لأنه لا يصح نسبة نفيه إلى المعتزلة لأنهم لا ينفون التخيير مطلقًا؛ لأن القائل منهم بوجوب الكل يقول بالتخيير فى السكوت، إما بفعل الكل أو بفعل البعض والقائل بمعين لا يختلف يخير فى الواقع بينه وبين خلفه والقائل بمعين هو ما يفعله يخير فيما يفعله.

قوله: (تنبيهًا على أن مآل مذهبهم نفى التخيير) أى والتخيير ورد به النص فإنكاره إنكار لظاهر النص.

قوله: (لو تما لدلا على بطلان إيجاب واحد مبهم... إلخ) رده ميرزاجان باختصاص الدليلين بالأول أما الأول فلأنه يدل على أن كل مجهول للآمر والمأمور يستحيل أن يكلف به ولا يكون واجبًا وينعكس إلى أن كل ما يكلف به ويكون واجبًا يجب أن يكون معلومًا للآمر والمأمور كليهما فلا يتناول المذهبين الآخرين لأن الواجب فيهما ليس معلومًا للمأمور وأما الثانى فلأنه يدل على أنه يجب أن يكون متعلق الواجب هو بعينه متعلق التخيير ومتعلق التخيير على المذهبين الأخيرين ليس كذلك لأن الواجب فيهما واحد والتخيير فيهما بين الواجب وغيره بالضرورة.

قوله: (يضم إليه ما أبطلنا به التخيير) وهو أنه لو كان التخيير معينًا لخصوص أحدهما لامتنع التخيير.

قوله: (وبالعكس) أى والقائل بوجوب البعض المعين بوجهيه يضم إليه ما أبطلنا به وجوب الكل وهو أنه لو كان الكل واجبًا لوجب تزويج جميع الخاطبين وإعتاق جميع الرقاب فى الكفارة وهو خلاف الإجماع، وقوله: إلى ما يبطل به

الآخر فالقائل بالبعض الذى لا يختلف يبطل القول بالبعض الذى يختلف بأنه يقتضى اختلاف المكلفين فيه مع أن المكلفين لا يختلفون فى المكلف به والقائل بالبعض الذى يختلف يبطل قول المعين بالسقوط بما يفعله المكلف ولا يسقط بغير ما وجب.

قوله: **(إلى بعض مبهم) أى من المعتزلة.**

قوله: **(بحسب إشعار الدليل)** أى بالبعض القائل بمعين لا يختلف أو بالبعض القائل بمعين يختلف.

قوله: **(وتقريره)** أى تقرير الدفع.

قوله: **(ويقول... إلخ)** بيان لما يورده الخصم.

قوله: **(والجواب أن الواجب... إلخ)** هذا هو الدفع.

قوله: **(هو مفهوم واحد... إلخ)** صريح فى أن الواجب هو القدر المشترك لا الجزئى المطابق للماهية لا باعتبار جزئيته.

قوله: **(لأن الكلام فى الواجب الذى خير فيه)** دليل على الملازمة.

قوله: **(لما عرفت)** أى من أن الكلام فى الواجب الذى خير فيه.

قوله: **(فلجواز تركه)** أى لمكان الاختيار.

قوله: **(فيتوجه النقض عليهم)** غير ظاهر لأن النقض مبنى على ما لم يلتزموه.

قوله: **(وذلك خلاف ما ذهب إليه المصنف)** أى وهذا التحقيق تحقيق وتبين لما قاله هنا.

قوله: **(والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر)** أى أن الماهية الأمر بها أمر بجزئى من جزئياتها بخلاف الأمر بالفرد المنتشر فأمر به نفسه.

قوله: **(فإن كان هو الواجب)** أى فقوله الذى وجب لم يخير فيه مراده به مفهوم الفرد المنتشر وهو المراد بالواحد من أشياء.

قوله: **(وكلاهما قادح فيما ذكر من التحقيق)** وهو أن الواجب واحد لا بعينه من حيث هو واحد لا بعينه ولم يخير فيه.

قوله: **(وليس هذا الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلى... إلخ)** يعنى أنه وإن تعلق الوجوب والتخيير بمفهوم الأحد فليس باعتبار ذاته بل باعتبار ما صدقه فالواجب والمخير فيه هو المفهوم باعتبار الماصدق المتعدد وكل واحد من الما صدق يصح أن يتصف بأنه واجب ومخير فيه على التناوب فالتخيير هنا بين ما يتحقق به

الواجب وبين ما لا يتحقق به الواجب لكنه يصلح لأن يتحقق به الواجب وذلك لا يرفع حقيقة الوجوب فهذا الجواب الثانى مبنى على أن كل واحد من الأفراد يصلح لأن يكون واجبًا بخصوصه ومخيرًا فيه جائز الترك لكن على سبيل البدل بمعنى أن أيهما فعل كان واجبًا بخصوصه وأيهما ترك كان جائز الترك بخلاف الجواب الأول فإن الواجب عليه مفهوم أحد الأشياء فلذا كان هو الحق.

قوله: (وأكل الخبز) الأولى أن يقول وغير واجب كأكل الخبز.

قوله: (كيف ومآله إلى منع أن التخيير... إلخ) أى فيختار أن الواجب والمخير فيه متعدد ويمنع أن ذلك يؤدى إلى رفع حقيقة الوجوب.

قوله: (كيف وقد علم... إلخ) أى كيف يكون قوله: وتعدد ما صدق عليه... إلخ. من تتمة الجواب الثانى أعنى الجواب ببيان الحل.

قوله: (نعم تحقيق المقام ما ذكر فى الحل أولاً) لأن ما ذكر أولاً جعل الواجب غير المخير فيه لأنه القدر المشترك والمخير فيه الأفراد فليس فيه تخيير بين واجب وغير واجب أصلاً وما ذكره ثانيًا التزم فيه التخيير بين واجب وغير واجب لكنه منع بطلانه لأن الواجب غير معين.

قوله: (بفعل أحد الأمور مبهمًا) فيه سقط والأصل بفعل أحد المكلفين مبهمًا كما تحصل مصلحة الواجب المخير بفعل أحد الأمور مبهمًا.

قوله: (قيل وفى كون الكفاية بلفظ التخيير نظر) أجيب بأنه أراد بلفظ التخيير أن الواجب هو حصول الفعل من أحدهم أيًا ما كان.

قوله: (فى قوة المتنازع فيه) وهو وجوب واحد ما.

قوله: (سواء كان مساويًا) أى كما هنا.

قوله: (إبطال القسم الأول) وهو السند المساوى.

قوله: (مع ما ذكره المعلل) أى من حصول المصلحة بمبهم.

قوله: (يعترض لإثبات انتفائها) تحريف وصوابه تعرض لإثبات انتفائها وتأنيث الضمير فى انتفائها مع عوده على الوصف لأنه بمعنى الصفة.

قوله: (فليحمل ما فى المنتهى على المنع) فكأنه قال: إن فى المقيس عليه الإجماع على تأثيم الكل، والإجماع على التأثيم بالكل فى الواجب المخير منتف بسند الإجماع على التأثيم بترك البعض وقوله: مستدركًا أى لأنه يكفيه أن يقول للتأثيم بترك البعض إلا أن يقول التعرض للإجماع لتقوية السند.

قال: (مسألة: الموسع الجمهور أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لإدائه، القاضى الواجب الفعل أو العزم ويتعين آخراً وقيل وقته أوله فإن أخره فقضاء بعض الحنفية آخره فإن قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخى إلا أن يبقى بصفة التكليف فما قدمه واجب لنا أن الأمر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وأيضًا لو كان معينًا لكان المصلى فى غيره مقدمًا فلا يصح أو قاضيًا فيعصى وهو خلاف الإجماع، القاضى ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وأجيب بأن الفاعل ممتثل لكونها صلاة قطعًا لا لأحد الأمرين ووجوب العزم فى كل واجب من أحكام الإيمان، الحنفية: لو كان واجبًا أو لا عصى بتأخير لأنه ترك قلنا التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة).

أقول: هذه ثالثة مسائل الوجوب وهى أنه إذا كان وقت الواجب موسعًا أى زائدًا على الفعل كالظهر ونحوه فالجمهور على أن جميعه وقت لأدائه ففى أى جزء أوقعه فقد أوقعه فى وقته، وقال القاضى ومتابعوه: الواجب فى كل جزء من الوقت هو إيقاع الفعل فيه أو إيقاع العزم فيه على الفعل فى ثانى الحال إلا أن آخر الوقت إذا بقى منه قدر ما يسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل، وقال قوم: وقته أوله فإن أخره عنه فقضاء، وقال الحنفية: وقته آخره فإن قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكاة قبل وجوبها، وقال الكرخى: هذا إذا لم يبق على صفة التكليف إلى آخر الوقت بأن يجن أو يموت وأما إذا بقى فيعلم أن ما فعله كان واجبًا لنا الأمر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه بأول الوقت أو آخره بل الظاهر ينفيهما فيكون القول بهما تحكمًا باطلاً، ولنا أيضًا إن كان وقته جزءًا معينًا فإن كان آخر الوقت كان المصلى فى غيره مقدمًا لصلاته على الوقت فلا يصح كما قبل الزوال وإن كان أوله كان المصلى فى غيره قاضيًا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيًا كما لو أخر إلى وقت العصر وكلاهما خلاف الإجماع.

وقال القاضى: إنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى وذلك معنى وجود أحدهما فيثبت.

الجواب: أنا نقطع أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الأمرين مبهمًا وأيضًا فلا نسلم أن الإثم بترك العزم إنما هو لكونه مخيراً بينه

وبين الصلاة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب إجمالاً وتفصيلاً عند تذكره هو من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل فلو جوّز ترك واجب بعد عشرين سنة لأثم وإن لم يدخل الوقت ولم يجب.

وقال الحنفية: لو كان واجبًا فى أول الوقت لعصى بتأخيره لأنه ترك للواجب وهو الفعل فى الأول.

الجواب: أن الملازمة ممنوعة وإنما يلزم لو كان الفعل أولاً واجبًا على التعيين وليس كذلك بل التأخير والتعجيل فيه جائز كخصال الكفارة ومذهب الشافعية لما علم دليله بالجواب عن دليل الحنفية لأنه عكسه تركه اختصارًا.

التفتازانى

قوله: (إنا نقطع) إشارة إلى أن هذا الحكم قطع ضرورى لا يحتاج إلى الاستدلال بأنه لو كان ممتثلاً لأحد الأمرين لجاز الاقتصار على العزم دون الإتيان حتى يرد عليه منع الملازمة إن أريد الفاعل للصلاة فى آخر الوقت، وبطلان اللازم إن أريد فى أوّله على أن التحقيق أن هذا الجواب منع أى لا نسلم ثبوت حكم خصال الكفارة فى الفعل والغرم وإنما يثبت لو لم يكن الامتثال لخصوصية الصلاة وحينئذ لا يتوجه ما ذكر.

قوله: (بل لأن العزم) يعنى أن من أحكام الإيمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالاً ليتحقق التصديق الذى هو الإذعان والقبول وأن يعزم على الإتيان بالواجب المعين إذا تذكره تفصيلاً كالصلاة مثلاً سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ما قال فى المنتهى، وأجيب بأن العزم على فعل كل واجب قبل فعله من أحكام الإيمان فكان العصيان لذلك وأما تفريع قوله فلو جوّز على ما سبق فليس كما ينبغى بأن عدم العزم لا يستلزم تجويز الترك.

قوله: (ومذهب الشافعية) أى البعض منهم هو المذهب الثالث المشار إليه بقوله وقيل وقته أوله فإن أخره عنه فقضاء لما علم دليله بالجواب أى مع جوابه عن دليل مذهب بعض الحنفية مع جوابه، وتقريره أنه لو كان واجبًا فى آخر الوقت لعصى من تركه فى آخر الوقت وقد أتى به فى أوّله والجواب أن ذلك إنما يلزم لو تعين وجوبه آخر الوقت.

الجرجانى

قوله: (أى زائدًا على الفعل) الواجب إذا نسب إلى زمانه فإن كان مساويًا له سمي واجبًا مضيقًا كالصوم وإن كان الوقت زائدًا عليه سمى واجبًا موسعًا كالظهر ولا يجوز أن يكون الوقت ناقصًا عنه إلا لغرض القضاء كما إذا طهرت وقد بقى من الوقت مقدار ركعة.

قوله: (الواجب فى كل جزء من الوقت هو إيقاع الفعل أو إيقاع العزم فيه على الفعل فى ثانى الحال) يدل على أن العزم ليس بدلاً عن نفس الفعل حتى يتوجه أن يقال: ينبغى أن يتأدى الفعل بالعزم ضرورة تأدى المبدل منه بالبدل وأن يقال: يلزم تعدد البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل؛ لأن المبدل منه هو إيقاعات الفعل فى أجزاء الوقت والبدل هو إيقاعات العزم فيها لا فى الجزء الأخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتأدى به مبدله، وما يقال من أن البدل إنما يصار إليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم والوضوء مدفوع بأن ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير.

قوله: (وقال الحنفية) فى بعض نسخ الشرح والمتن بعض الحنفية وهذا هو الصحيح؛ لأن المحققين من الحنفية لم يذهبوا إلى هذا بل قالوا: دل النص ظاهرًا على سببية جميع الوقت وحينئذ يلزم أحد الأمرين إما وجوب تأخير الفعل عن جميع الوقت أو تقديم المسبب على السبب لأنه إما أن يجب تأخيره عنه فيلزم الأول أو لا بل يجوز فعله فيه فيلزم الثانى وكلاهما باطل إجماعًا فوجب تأويل النص وصرف السببية إلى أجزاء الوقت، والجزء الأول من الوقت أولى بهذا الوصف لعدم المزاحم فإن اقترن به الفعل استقر عليه السببية وإلا انتقلت إلى الجزء الثانى فإن اتصل به الفعل فذاك وإلا انتقلت عنه إلى الثالث وهكذا إلى أن يبقى من الوقت قدر يسع الفعل فحينئذ يتضيق الفعل بحيث لو أخره كان عاصيًا لكن عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء ولا تنتقل عنه إلى ما بعده، وعند الأئمة الثلاثة تنتقل هكذا إلى الجزء الأخير ولهم فى ذلك تحقيقات وتفريعات لا تناسب المقام.

قوله: (وقال الكرخى هذا) أى كونه نفلاً سقط به الفرض ويسمى مذهبه بالمراعاة فإن بقى إلى آخر الوقت وأدرك منه قدر ما يسع الفعل على صفة التكليف كان ما أداه أوّلاً فرضًا وإلا كان ما فعله نفلاً.

قوله: (لنا الأمر قيد بجميع الوقت) لأن الكلام فيما هو كذلك وليس المراد بتطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت أن يكون الجزء الأول من الظهر مثلاً منطبقًا على الجزء الأول من الوقت والجزء الأخير على الجزء الأخير فإن ذلك باطل إجماعًا وليس المراد تكراره فى أجزائه بأن يأتى بالظهر فى كل جزء يسعه من أجزاء الوقت وليس فى الأمر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعينة بل ظاهر الأمر ينفى التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوى نسبته إلى أجزاء الوقت؛ فيكون القول بهما أعنى: التخيير والتخصيص المذكورين تحكمًا باطلاً ويجب القول بوجوبه على التخيير فى أجزاء الوقت ففى أى جزء أداه فقد أداه فى وقته.

قوله: (فإن كان آخر الوقت) يفرض للآخر والأول إذ لم يقل أحد بتعيين جزء من أجزائه لوجوب الفعل فيه.

قوله: (فيكون بتأخير له عن وقته عاصيًا) يعنى: إذا أخرجه عمدًا ولم يصرح لأن التأخير مشعر به.

قوله: (لا لكونها أحد الأمرين) فلو كان هناك تخيير بين الصلاة والعزم لكان الامتثال بها من حيث إنها أحد الأمرين ومشتملة على هذا المفهوم المطلق كما علم من تحقيق القول بالتخيير وقوله: إنا نقطع يدل على أن هذه المقدمة مما علمت ضرورة من الدين أو أنها مجمع عليها إجماعًا قطعيًا.

قوله: (وأيضًا... إلخ) يريد أن الإثم بترك العزم ليس لأن المكلف مخير بينه وبين الصلاة حتى يكونا واجبين على التخيير كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب إجمالاً عند الالتفات إليه على سبيل الإجمال وتفصيلاً عند تذكره بخصوصه حكم من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوت الإيمان سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات إلى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً، فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة بل هو واجب قبل وجوبه ومعه.

قوله: (بل التخيير والتعجيل فيه جائز كخصال الكفارة) قيل: الفرق أن التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا فى آخر الوقت وقيل: بل التخيير هناك فى الجزئيات المتخالفة الحقائق، وههنا فى الجزئيات المتفقة الحقيقة، فإن الظهر المؤداة

مثلاً فى جزء من أجزاء الوقت مثل المؤداة فى كل جزء من الأجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الأشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة.

قوله: (ومذهب الشافعية لما علم دليله بالجواب عن دليل الحنفية) وكذا علم جوابه عن دليلهم؛ لأنه عكسه تركه اختصارًا إذ علم من الجواب جواز التعجيل وإيقاع الفعل فى أوّل الوقت على صفة الوجوب فيقال: لو لم يكن واجبًا فى أوّل الوقت لما خرج عن عهدة التكليف بأدائه فيه والتالى باطل إجماعًا، وجوابه: أنه لا يلزم من وجوبه فى أوّل الوقت تعينه للوجوب لجواز أن يكون على سبيل التخيير فى أجزائه وأيضًا لو تعين أوّله لما جاز تأخيره.

الجيزاوى

المصنف: (وقت لأدائه) أى فإذا وقع الفعل فى أى جزء منه كان واقعًا فى وقت أدائه وليس وقت الأداء ما اتصل به كما قال جمهور الحنفية فهم وإن قالوا بالواجب الموسع إلا أنهم يقولون معناه أن أى جزء وقع فيه الفعل فهو وقت أدائه فوقت الأداء جزء من الوقت لا بعينه يتعين بالوقوع فيه إن فعل فى الوقت وإلا تعين الوقت كله للسببية وأما على رأى من قال بأن وقت الأداء أول الوقت أو آخره فلا وجوب موسعًا عنده.

التفتازانى: (لا يحتاج إلى الاستدلال...إلخ) أى الاستدلال على أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الأمرين بأنه لو كان الفاعل ممتثلاً لكونها أحد الأمرين لجاز الاقتصار.

التفتازانى: (لو كان ممتثلاً لأحد الأمرين) أى لكون الصلاة التى فعلها أحد الأمرين اللذين هما الصلاة والعزم.

التفتازانى: (على أن التحقيق... إلخ) أى أن الجواب ليس دعوى يستدل عليها بأنه لو كان... إلخ. حتى يرد ما ذكر من منع الملازمة أو بطلان اللازم بل مجرد منع.

التفتازانى: (وأجيب بأن العزم... إلخ) مقول قوله: قال فى المنتهى.

التفتازانى: (وأجيب بأن العزم... إلخ) فى حاشية ميرزاجان اعتراضه بأن العزم على الفعل هو إرادته الإتيان به وليست من لوازم الإيمان ومحققاته وإلا لزم أن من ترك العزم على الفعل وقتًا ما غير مؤمن وأيضًا إن أريد بالعزم نية الفعل حاله فصحيح لكنه لا نزاع فيه وإن أريد القصد إلى الفعل ثانى حال فلا نسلم وجوبه

فالشارح نبه على أن مرادهم بوجوب العزم دائمًا عدم جواز الترك وهو الحق والظاهر آن المراد بتجويز الترك ما يقابل العزم والإرادة فالتفريع صحيح. اهـ باختصار.

التفتازانى: (أى مع جوابه... إلخ) أى: فالباء فى قوله بالجواب بمعنى مع والدليل معلوم من الدليل، والجواب من الجواب ففى قوله عن دليل الحنفية حذف أى وجوابهم.

قوله: (ليس بدلاً عن نفس الفعل) أى بل بدل عن إيقاعه فى ذلك الجزء من الوقت.

قوله: (تستقر السببية على هذا الجزء) أى الذى يبقى بعده ما يسع الفعل.

قوله: (وعند الأئمة الثلاث) أى أئمة الحنفية وهم الإمام أبو حنيفة وصاحباه رضى الله عنهم إذ المالكية والشافعية على أن السبب أول جزء من الوقت قال فى مسلم الثبوت وشرحه السبب فى الواجب الموسع الجزء الأول عند الشافعية للسبق وعند عامة الحنفية ليس الجزء الأول سببًا عينًا بل السبب موسع إلى الجزء الآخر كالمسبب وعند زفر إلى ما يسع الأداء وبعده لا سببية فمن صار أهلاً فى الجزء الذى لا يسعه لا تجب الصلاة معه عنده وعند عامة الحنفية تجب وبعد الخروج كل الوقت سبب.

قوله: (أى كونه نفلاً سقط به الفرض) الأولى حذف قوله سقط به الفرض لأن الكرخى يقول: إنه لا يكون فرضًا إلا إذا بقى المكلف بصفة التكليف إلى آخر الوقت فببقائه تبين أن ما فعله أول الوقت كان فرضًا فإذا لم يبق بصفة التكليف إلى آخر الوقت كان نفلاً لا غير.

قوله: (بالمراعاة) أى مراعاة البقاء إلى آخر الوقت بصفة التكليف.

قوله: (تعرض للآخر والأول) أى دون غيرهما من بقية أجزاء الوقت.

قوله: (إذا لم يقل أحد بتعيين جزء من أجزائه لوجوب الفعل فيه) كان عليه أن يزيد بعده سوى الأول والآخر.

قوله: (فهو واجب مستمر) أى فليس وجوبه للوقت كالصلاة.

قوله: (وكذا علم جوابه عن دليلهم) أى علم الجواب عن دليل مذهب الشافعية كالجواب عن دليل مذهب الحنفية فالدليل والجواب علما من الجواب وهذا خلاف ما درج عليه السعد من أن الدليل علم من الدليل والجواب من الجواب.

قال: (مسألة: من أخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقًا فإن لم يمت ثم فعله فى وقته فالجمهور أداء، وقال القاضى: إنه قضاء فإن أراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت يعصى بالتأخير ومن أخر مع ظن السلامة فمات فجأة فالتحقيق لا يعصى بخلاف ما وقته العمر).

أقول: هذه رابعة مسائل الوجوب وهى أن من أدرك وقت الفعل وظن الموت فى جزء ما منه وأخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصى اتفاقًا فإن لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت فى وقته المقدر له شرعًا أولاً فقال الجمهور وهو أداء لصدق حده عليه، وقال القاضى: إنه قضاء لأنه صار وقته شرعًا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ولا خلاف معه فى المعنى إلا أن يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد إذ لم يقل به أحد إنما النزاع فى التسمية وتسميته أداء أولى لأنه فعل فى وقته المقدر له شرعًا أولاً وإن عصى بالتأخير كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر فإنه يعصى ثم إذا ظهر خطأ اعتقاده وأوقعه فى الوقت كان أداء اتفاقًا ولا أثر للاعتقاد الذى قد بان خطؤه فكذا ههنا هذا فيمن أخر مع ظن الموت وسلم وأما عكسه وهو من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى لأن التأخير جائز له ولا تأثيم بالجائز. ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدى إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب.

التفتازانى

قوله: (وقال القاضى إنه قضاء) قال الآمدى الأصل بقاء جميع الوقت وقتًا للأداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبًا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الأصل وتضييق الوقت بمعنى أنه إذا بقى بعد ذلك الوقت كان فعل الواجب فيه قضاء، ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أوّل الوقت من غير عزم عند القاضى أن يكون فعل الواجب بعد ذلك فى الوقت قضاء ثم قال وهو فى غاية الاتجاه ورد بالفرق لأنه لم يلزم كونه قضاء ها هنا؛ لأن الوقت لم يصر مضيقًا بالنسبة إلى ظنه ها هنا بخلافه ثمة نعم لو كان كونه قضاء مبنيًا على أن العصيان ينافى الأداء لاتجه ما ذكره وأما قوله ويلزمه معناه أنه يلزم القاضى أن يكون فعل الواجب فى وقته قضاء فيما إذا اعتقد قبل دخول وقت الظهر أن الوقت

ينقضى حين يحضر زيد مثلاً فأخر إلى أن حضر وصلى وهو أول الوقت فى الواقع فإنه يعصى مع أن فعله أداء اتفاقًا، وفى بعض الشروح أن فاعل يلزمه وقوله يعصى على سقوط لفظ أنه أى يلزم القاضى أنه يعصى فيما إذا اعتقد قبل الوقت دخول الوقت وخروجه ولم يشتغل بالواجب وكان مقتضى مذهبه أن لا يعصى؛ لأن القضاء موسع ما لم يتعمد ثم قال ولو كان الشرطية فى موقع الفاعل أى يلزم القاضى استلزام اعتقاد الانقضاء للعصيان فله أن يلتزم.

الجرجانى

قوله: (هذه رابعة مسائل الوجوب) هذه المسألة متعلقة بالواجب الموسع ومتفرعة عليه ولهذا صدرت بالفرع فى المحصول وغيره.

قوله: (مع ظنه الموت) إشارة إلى اجتماع الظن وبقائه مع التأخير فلا يكون تكرارًا لقول وظن الموت.

قوله: (بحسب ظنه) متعلق بصار فإن ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الوقت وقتاله شرعًا ولهذا يعصى بالتأخير.

قوله: (ولا خلاف معه فى المعنى) فإن القاضى يوافق الجمهور فى أنه فعل واقع فى وقت كان مقدرًا له شرعًا أوّلاً وهم يوافقونه فى كونه واقعًا خارجًا عما صار وقتًا له بحسب ظنه فلا منازعة فى المعنى إلا أن يريد القاضى وجوب نية القضاء بناء على أن ذلك الظن كما صار سببًا لتعين ذلك الجزء وقتًا صار سببًا أيضًا لخروج ما بعده عن كونه وقتًا له مقدرًا أوّلاً بالكلية وهو بعيد إذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء وخروج ما بعده عن كونه مقدرًا له أو لا فى نفس الأمر فإن تعين ذلك الجزء إنما يظهر فى حق العصيان ولا يلزم اعتباره فى خروج ما بعده عن كونه وقتًا عند ظهور فساد الظن المقتضى لتعينه.

قوله: (كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت) فإن المكلف إذا ظن قبل دخول وقت الظهر مثلاً أنه لو لم يشتغل به ينقضى وقته وأخر يعصى اتفاقًا وبعد ظهور خطأ اعتقاده إذا أوقعه فى الوقت كان أداء بلا خلاف فلا أثر للاعتقاد البين خطؤه فى التسمية بالقضاء وهذا بعينه يدل على فساد القول بوجوب نية القضاء أيضًا وإلا لوجبت فى صورة الوفاق وما يتوهم من الفرق بين الصورتين بأن المتعلق فى إحداهما جزء من أجزاء الوقت المقدر له شرعًا أولاً وفى الثانية ما هو

خارج عنه متقدم عليه فلا تعويل عليه إذ مدار الحكم على التعيين والعصيان بالتأخير وهو مشترك بينهما.

قوله: (ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة... إلخ) فيه بحثان أحدهما إنا لا نسلم أن اشتراط جواز التأخير بسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدى إلى تكليف المحال إنما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة أما لو جاز له التأخير فلا، كيف وهو متمكن من الإتيان بالواجب حينئذ على المبادرة نعم لما كان جواز التأخير متعلقًا بالفعل المكلف به وفى ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال إذ مرجعه أن يقال له افعل هذا الفعل فى هذا الوقت أو افعله فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق أنه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لم يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لأنه محال منه فلو كان مكلفًا به لزم تكليف المحال وإلا فلا، وثانيهما أن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فإن ما يسع وقته العمر إن لم يجز تأخيره أصلاً لم يكن موسعًا قطعًا وإن جاز فإما مطلقًا فلا عصيان كالتأخير مع الموت فجأة إذ لا تأثيم بالجائز وإما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما فى غيره وأما ذكره من أنه لو جاز له التأخير أبدًا وإذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلاً بخلاف الظهر مثلاً فإن جواز تأخيره إلى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه أنه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين غايته أنه يعارضه فى هذه الصورة فلا يتحقق فيهما مقتضى أحدهما لمقاومة كل منهما الآخر والذى يمكن أن يقال فى توجيهه: هو أن المعارض أعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعى وما ذكرتموه ظنى فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين إعمال المعارض القطعى دونه وفى المحصول أنه يجوز له التأخير فيما يسع العمر بشرط أن يغلب على ظنه أنه يبقى فلو ظن أنه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات أو لم يمت ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء إلى سنة أخرى والشافعى رحمه الله يرى ذلك فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض وبهذا الكلام يظهر أن المعارض ليس بقطعى.

الجيزاوى

المصنف: (ويلزمه لو اعتقد... إلخ) فى عبارة بعض محققى الشافعية ما نصه:

اعلم أنه يتفرع على خلاف القاضى أنه يجب نية القضاء بناء على أنه يجب التعرض له وعدم صحة صلاة ذلك الظان الجمعة مع إمامها إذ لا تقضى. اهـ.

المصنف: (**ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت يعصى بالتأخير**) فاعل يلزمه هو كون الفعل فى الوقت قضاء وقوله يعصى محرف عن فعصى أى أنه إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل دخوله كما إذا اعتقد أنه عند مجىء زيد ينقضى الوقت وأخر حتى جاء زيد وعصى بهذا التأخير ثم تبين أن الوقت باق وأدى فيه يلزم القاضى أن يقول: إن ما أداه فى الوقت قضاء مع أنه أداء اتفاقًا.

الشارح: (**وظن الموت فى جزء ما منه**) أى ظن فى الوقت الذى أدركه الموت فى جزء ما منه.

الشارح: (**وأخر الفعل عنه**) أى عما أدركه من الوقت الذى ظن الموت فى جزء يعقبه والمراد أخره عن مقدار ما يسع الفعل منه ولو قال: وأخر الفعل إليه أى إلى الجزء الذى ظن قبله الموت فيه لكان أوضح.

التفتازانى: (**ورد بالفرق**) أى بين تأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم وبين تأخير من ظن الموت ثم تبين أنه لم يمت، وقوله لم يلزم كونه قضاء ههنا أى فى تأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم وقوله بخلافه ثمت أى فى تأخير من ظن الموت.

التفتازانى: (**وأما قوله: ويلزمه... إلخ**) إيضاحه على ما فى عبارة بعض المحققين أن الوجه فى رد كلام القاضى خلاف ما يرد به صاحب الأحكام وهو أن الاعتقاد البين خطؤه لا عبرة به وإلا لزم القاضى أن يقول: إن فعل الواجب فى وقته قضاء فيما إذا اعتقد قبل دخول وقت الظهر أن الوقت ينقضى حين يحضر زيد مثلاً فأخر إلى أن حضر وصلى وهو أول الوقت فى الواقع فإنه يعصى للظن البين خطؤه مع أن فعله أداء اتفاقًا.

التفتازانى: (**وفى بعض الشروح أن فاعل يلزمه... إلخ**) فيه أنه غير ظاهر لأنه إن كان التأخير عمدًا حتى خرج الوقت فى اعتقاده وقلنا: إنه وإن أداه فى الوقت يكون قضاء لزومًا للقاضى وإن لم يقل به فعصيانه بالتأخير بعد دخول الوقت مسلم لأن القضاء موسع ما لم يتعمد الترك فى وقت الأداء وهو قد تعمد الترك فى وقت الأداء الذى هو ما قبل الوقت وقد ظنه الوقت وأخر حتى خرج وإن كان

التأخير ليس عمدًا فلا يعصى بالتأخير.

التفتازانى: (**لو كان الشرطية فى موقع الفاعل**) أى: لو كان الشرطية التى هى قوله: لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت يعصى بالتأخير واقعة موقع الفاعل لقوله يلزمه.

قوله: (**إشارة إلى اجتماع الظن وبقائه مع التأخير**) فلو ظن الموت ثم ذهب الظن قبل أن يؤخر وأخر فلا إثم عليه فالشرط فى الإثم عند ظن الموت بقاء الظن حال التأخير فليس قوله ظنه الموت مكررًا مع قوله: وظن الموت فى جزء منه.

قوله: (**إذ مدار الحكم**) أى بكونه قضاء.

قوله: (**فلو كان مكلفًا به لزم تكليف المحال**) أى فقوله يؤدى إلى تكليف المحال مبنى على فرض التكليف بالتأخير يعنى لو فرض واجبًا كان التكليف به تكليفًا بالمحال، والجواب أنه وإن لم يكن تكليفًا لأن التكليف إلزام ما فيه كلفة أو طلبه لكنه يثبت حيث يثبت التكليف وإذا كان التكليف بالتأخير محالاً لم يعلق بالتأخير الجواز وإن لم يكن الجواز تكليفًا ثم إن الشارح والمحشى قد جريا على أنه إذا اشترط فى وجوب التأخير علم سلامة العاقبة كان التكليف به تكليفًا بالمحال مع أنه حيث كان الشرط للوجوب والخلل جاء من جهة المأمور فالمحال هو ذلك الوجوب وهو التكليف فيكون من باب التكليف المحال لا من التكليف بالمحال.

قال: (مسألة: ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطًا واجب والأكثر وغير شرط كترك الأضداد فى الواجب وفعل ضد فى المحرّم وغسل جزء الرأس وقيل لا فيهما، لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطًا وفى غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبى فى نفى المباح ولوجبت نيته، قالوا: لو لم يجب لصح دونه ولما واجب التوصل إلى الواجب والتوصل واجب بالإجماع وأجيب إن أريد بلا يصح وواجب لا بد منه فمسلم وإن أريد مأمور به فأين دليله وإن سلم الإجماع ففى الأسباب بدليل خارجى).

أقول: الاتفاق على أن الوجوب إذا كان مقيدًا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول: إن ملكت النصاب فزك فهذا لا يكون إيجابًا لتحصيل النصاب. إنما الكلام فى الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب إلا به واجبًا أو لا ومختار المصنف أن ما لا يتم الواجب إلا به إن كان مقدوراً للمكلف يتأتى الفعل بدونه عقلاً وعادة لكن الشارع جعله شرطًا للفعل فهو واجب وإلا فلا وقال الأكثرون وغير ما جعله الشارع شرطًا أيضًا واجب مما يلزم فعله عقلاً كترك الأضداد فى الواجب وفعل ضد فى المحرم أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وقيل لا وجوب فى الشرط وغيره، بهذا يشهد لفظه فى المنتهى لكن غيره إذا قال فى هذه المسألة مقدورًا احترز به عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات وكأنه يرى ذلك مما هو قيد فى الوجوب، لنا إما أن الشرط يجب فلأنه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطًا إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما أمر به فتجب صحته وأنه ينفى حقيقة الشرطية. وأما أن غيره لا يجب فلأنه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له وإلا أدى إلى الأمر بما لا يشعر به واللازم باطل لأنا نقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وأيضًا التعلق داخل فى حقيقة الوجوب فكل ما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك وأيضًا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بأنه غير واجب ونحن نقطع بصحة إيجاب غسل الوجه ونفى إيجاب غيره وأيضًا لو استلزم لعصى بتركه. ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس إذا لم يحصل بدونه غسل الوجه إنما يعصى بترك غسل الوجه لا

بترك غسل جزء من الرأس وأيضًا لو استلزم لصح قول الكعبى فى نفى المباح لأن فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم إلا به فيجب وأنه باطل إجماعًا وأيضًا لو استلزم لوجبت نية المقدمة والتالى باطل بالاتفاق.

قالوا: لو لم يجب لصح الأصل دونه ولا يصح لأن المفروض الامتناع دونه، وأيضًا: لو لم يجب لما كان التوصل إلى الواجب واجبًا والتوصل إلى الواجب واجب بالإجماع.

الجواب عنهما: أن قولك فى نفى اللازمين لا يصح الأصل بدونه والتوصل واجب إن أردت به أنه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وإن أردت به أنه مأمور به شرعًا فهو ممنوع وهو المدعى فأين دليله.

فإن قال: الإجماع على وجوب التوصل شرعًا فإن تحصيل أسباب الواجب واجب كحز الرقبة فى القتل وأسباب الحرام حرام وما ذلك إلا لأنها وسيلة.

فالجواب: لا نسلم الإجماع وإن سلم فهو فى الأسباب خاصة لدليل خارجى لا لأنها وسيلة فلا يدل على وجوب التوصل مطلقًا.

التفتازانى

قوله: (الاتفاق على أن الوجوب) قد فسر الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلاة فزيد فى كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلاة الحائض تزيد إلا لمانع وهذا لا يشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة فى إيجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات؛ فأشار المحقق إلى أن المراد الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تلك المقدمة حتى إن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب، وإلى تعينه وإفرازه مطلق فيجب ثم لا خلاف فى إيجاب الأسباب، فالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والأمر بالإشباع أمر بالإطعام إنما الخلاف فى غيره وتقريره على ما ذكره القوم ظاهر؛ لأنهم يريدون بما لا يتم الواجب إلا به ما يتوقف عليه وجوده شرعًا أو عقلاً أو عادة ويحترزون بالمقدورية عما لا يكون فى وسع المكلف كتحصيل القدم فى القيام وكعدد الأربعين فى الجمعة ونحو ذلك ويعنون بالشرط ما جعله الشارع شرطًا لذلك وإن كان يتصوّر وجوب ذلك الفعل بدونه كالطهارة للصلاة؛ إلا أن المصنف كأنه يعتقد أن الواجب بالنسبة إلى الأمور التى يلزم فعلها عقلاً أو عادة ليس واجبًا قطعًا إذ لا يجاب مقيد

بحصولها فلا تدخل هى تحت ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فلا تفتقر إلى الاحتراز عنها بقيد المقدورية، فلهذا فسر المقدورية بأن يتأتى الفعل بدونه عقلاً وعادة على معنى أن المكلف عند الإتيان بالواجب يتمكن من فعل تلك المقدمة وتركها هذا تقرير الشارح وعليه إشكال مبنى على جعل قوله: يتأتى الفعل بدونه وصفًا كاشفًا للمقدور وذلك أن المقدمة المقدورة حينئذ لا تتناول إلا ما جعله الشارع شرطًا ضرورة أن ما لا يلزمه فعله عقلاً أو عادة لا يكون مقدورًا بهذا المعنى، وحينئذ يكون التقييد بقوله شرطًا لغوًا والتعميم بقوله وغير شرط باطلاً فالأولى أن يراد بالمقدور مفهومه الظاهر أى ما يدخل تحت قدرة المكلف، ويجعل قوله يتأتى الفعل بدونه وصفًا مخصصًا لا كاشفًا أى إن كان مقدورًا بهذه الصفة فهو واجب وإلا فلا.

قوله: (لو لم يجب الشرط لم يكن شرطًا) لا خفاء فى أن النزاع فى أن الأمر بالشىء هل يكون أمرًا بشرطه وإيجابًا له فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعًا إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما أن الشرط العقل معلوم أنه لازم عقلاً فعلى هذا لا نسلم أن الإتيان بالمشروط دون الشرط إتيان بجميع ما أمر به وإنما يصح لو لم يكن الشرط مأمورًا به بأمر آخر وإن أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم أنه إذا أتى بجميع ما أمر به يجب صحته، وإنما تجب لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر.

قوله: (وأما أن غيره لا يجب) قد استدل عليه بستة أوجه واعترض الشارح العلامة رحمه الله إما إجمالاً فبأنه يرد على أكثرها البعض بالشرط وإما تفصيلاً فبأنه يرد على الأول منع الملازمة وإنما ذلك فى الواجب أصالة، وعلى الثالث منع الملازمة فيمن يقدر على غسل الوجه بدون جزء من الرأس ومنع بطلان التالى فيمن يعجز وبه يخرج الجواب عن الرابع مع ورود منع بطلان التالى وعلى الخامس منع الملازمة وإنما يتم لو لم يحصل ترك الحرام إلا بفعل المباح وكذا على السادس وإنما يلزم لو كان الواجب مقصودًا بالذات ألا ترى أن النية شرط واجب قطعًا ولا يجب عنها وإلا تسلسل وأما الوجه الثانى فتقرير الشارح العلامة رحمه الله ومن تبعه هو أن وجوب الشىء لو استلزم وجوب غير شرط لم يكن تعلق

الوجوب به لنفس الوجوب أو لنفس ذلك الغير لتوقفه حينئذ على التعلق بملزومه والتالى باطل؛ لأن الطلب لا يعقل تعلقه بشىء غير المطلوب على ما سبق فى الاحتجاج على الجبائية، ولما كان ضعفه ظاهرًا إذ قد يتعلق بالذات شىء وبالعرض شىء آخر عدل عنه الشارح إلى ما فى ضعفه نوع خفاء أما تقريره فهو أن تعلق الخطاب داخل فى حقيقة الوجوب لكونه من أقسام الحكم فكل واجب متعلق الخطاب، وينعكس إلى ما ليس بمتعلق الخطاب ليس بواجب فلو صدق لا دخل له فى البيان، وأما ضعفه فلأنا لا نسلم أن اللازم لم يتعلق به خطاب طلب بل هذا عين النزاع فإن دعوى كونه واجبًا هو أن خطاب طلب ملزوم متعلق به أيضًا وبعضهم على أنه من تتمة الأول أى لو استلزم الواجب وجوب ذلك الغير والحال أنه لم يكن تعلق الوجوب لنفسه بل بالموجب لزم تعلق الموجب لذلك الغير وبعضهم على أن المراد أن تعلق الوجوب ليس لنفسه بل لا بد من قيام ما يدل على الوجوب والعقل مما لا دخل له فى الإيجاب، والنص لا إشعار فيه إلا لوجوب الأصل دون ذلك الغير وفسادها غنى عن البيان.

قوله: (إن أردت به) أى بعدم صحة الأصل بدون وجوب التوصل إلى الواجب به أنه لا بد منه فى الإتيان بالواجب فسلم لكنه لا يستلزم كونه مأمورًا به شرعًا، وإن أردت أنه مأمور به شرعًا فالنزاع لم يقع إلا فيه؛ فإن قيل كل ما لا بد منه ممتنع الترك وكل ممتنع الترك واجب وكل واجب مأمور به شرعًا فلنا إن أريد بالوجوب الحكم الشرعى فلا نسلم الصغرى أو مجرد اللزوم فلا نسلم الكبرى.

قوله: (لدليل خارجى) قيل هو الإجماع ورد بأن المراد دليل داعٍ إلى الإجماع والاتفاق على ذلك وقيل: ضرورة الجبلة بمعنى أن التوصل بالسبب عند امتثال المسبب من ضرورات الجبلة، ورد بأن جميع ما لا بد منه كذلك مع أنه لا يفيد الوجوب بمعنى خطاب الطلب بل الدليل هو أن ليس فى وسع المكلف إلا مباشرة الأسباب فيتعلق الخطاب بها قطعًا.

الجرجانى

قوله: (إنما الكلام فى الواجب المطلق) قال الشارح الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وإنما اعتبر الحيثية لجواز أن يكون واجبًا مطلقًا بالقياس إلى مقدمة ومقيدًا بالنسبة إلى أخرى فإن الصلاة بل التكاليف

بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس إليها مقيدة وأما بالإضافة إلى الطهارة فواجبة مطلقًا وبالجملة الإطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء فى مبحث الجنس.

قوله: **(يتأتى الفعل بدونه عقلاً وعادة)** تفسير للمقدور فليس المراد منه كون المقدمة فى نفسها مقدورة بل إن الفعل مقدور بدونها يمكنه الإتيان به مع عدمها عقلاً وعادة وفيه مع قوله: لكن الشارع جعله شرطًا للفعل إشارة إلى انقسام المقدمة ثلاثة أقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلاً كترك الأضداد فى الواجب وفعل ضد فى الحرام وتسمى مقدمة عقلية وشرطًا عقليًا وما يتوقف عليه عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطًا عاديًا وما لا يتوقف عليه بأحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفًا عليه وضده شرطًا له كالطهارة للصلاة وتسمى مقدمة شرعية وشرطًا شرعيًا والمصنف قد أطلق الشرط وأراد به هذا القسم بدليل المقابل حيث جعل ترك الأضداد غير شرط فذلك إما اصطلاح منه على تخصيص الشرط بما يتوقف عليه الفعل من جهة الشرع وإما على تقدير التقييد بالشرعى وقد حذف اختصارًا.

قوله: **(بهذا يشهد لفظه فى المنتهى)** يعنى بما ذكرنا من معنى المقدور يشهد عبارة المصنف فى المنتهى ولا تحضرنى تلك العبارة فإن كانت على ما نقل من أنه قال فيه: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إن كان مقدور للمكلف غير لازم عقلاً كترك أضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس فى الوضوء فوجه الشهادة أن قوله غير لازم له عقلاً صفة كاشفة للمقدور لا قيدًا آخر وإلا كان الأنسب إيراد العاطف بينهما والتمثيل للأول أيضًا وأنت خبير بأن تلك الشهادة غير صريحة من تلك العبارة فيجوز أن يحمل المقدور فى كلامه على ما حمل عليه فى كلام غيره ولو ثبت أن المراد ما ذكره كان مخالفًا للمشهور فى مقامين: أحدهما الفرق بين الشرط الشرعى وبين غيره، والثانى فى معنى المقدور وما يحترز به عنه.

قوله: **(عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات)** كاليد مثلاً فى الكتابة وكأن المصنف يرى ذلك أى ما لا يمكن المكلف تحصيله من الآلات بما هو قيد فى الوجوب بناء على امتناع التكليف بالمحال فالواجب بالقياس إليه مقيد فيكون

خارجًا عن المبحث.

قوله: (لنا إما أن الشرط يجب) يريد أن الشرط الشرعى يجب بذلك الأمر الذى وجب به الفعل المشروط إذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضى وجوبه على ما هو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فإذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به وأجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينفى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعى شرطًا للفعل قطعًا هذا خلف ولا يمكن إجراء هذا الدليل فى الشرائط العقلية والعادية وأما أن غير الشرط الشرعى لا يجب فلأنه لو استلزم وجوب الواجب بأمر وجوب غير الشرط بذلك الأمر لزم تعقل الموجب بذلك الأمر للغير إذ لو لم يلزم لأدى إلى الأمر بشىء وإيجابه مع عدم شعور الآمر به وهو بديهى الاستحالة واللازم أعنى لزوم تعقل الموجب له باطل لأنا نقطع بجواز إيجاب الفعل بل بحصوله مع الذهول عما يلزم الفعل عقلاً أو عادة وأما الشرط الشرعى فلا بد من لزوم تعقله لأن الشارع لما جعل الفعل موقوفًا عليه فقد جعله من تتمته فإذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه وإلا يلزم ذلك المحذور وأيضًا التعلق داخل فى حقيقة الوجوب لأنه طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلقه بالمطلوب فكلما تعلق به الخطاب كان واجبًا وما لم يتعلق به لا يكون واجبًا فلو وجب اللازم العقلى أو العادى للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة أن الأمر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلاً فى حقيقة الوجوب وهو باطل والشرط الشرعى قد تعلق به الخطاب بناء على ما عرف وما يقال من أن التعلق فى الوجوب والطلب ليس ذاتيًا غايته أنه لازم بين لا يمكن تعلقهما بدونه فليس بضائر فى المقصود لحصوله على التقديرين وأيضًا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بأنه غير واجب ظاهر ولا يتأتى فى الشرعى لاستلزامه ذلك المحال وكذا قوله وأيضًا لو استلزم لعصى لا يجرى فيه لثبوت العصيان بتركه أيضًا فإن تارك الصلاة مع الوضوء يعصى بترك كل منهما.

قوله: (ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس) يريد أنه معلوم من الدين بالضرورة أو بالإجماع وكذا الدليلان الآخران لا يجريان فى الشرط الشرعى.

قوله: (الجواب عنهما) تحريره أن قولهم لو لم يجب لصح الأصل دونه إن أريد

لو لم يجب لأمكن الأصل أى الفعل بدون اللازم العقلى أو العادى فالملازمة ممنوعة لجواز أن يتوقف الواجب على أمر لا يكون واجبًا بحيث لا يمكن وجوده بدونه إما عقلاً أو عادة وإن أريد أنه لو لم يجب لكان الأصل واجبًا دونه فبطلان التالى ممنوع فإنه المتنازع فيه وبعبارة أخرى محصل كلامهم: أنه لا يصح الفعل بدونه فيكون واجبًا فنقول: إن أردتم بلا يصح الفعل دونه أنه لا يمكن دونه فاللازم من الدليل أنه واجب بمعنى أنه لا بد منه لكنه غير محل النزاع وإن أردتم به أن اللازم مأمور به شرعًا مع العقل فهو ممنوع وهو المدعى فأين دليله وكذا قولهم التوصل إلى الواجب واجب إن أريد أنه لا بد فى حصول الواجب من التوصل وأنه لا يمكن إلا به فلا نزاع فيه ولا يفيد وإن أريد المعنى الآخر فهو مصادرة على المطلوب، فإن قال الخصم: قد انعقد الإجماع على وجوب التوصل وجوبًا شرعيًا فإنهم أجمعوا على أن تحصيل أسباب الواجب واجب وأسباب الحرام حرام وليس ذلك الوجوب والتحريم إلا لأن الأسباب وسائل إلى الواجب أو الحرام فبالحقيقة الإجماع على وجوب التوصل فى الواجب فيتم الدليل الثانى ويندفع المنع فالجواب أنا لا نسلم انعقاد الإجماع على ما ذكرتم وإن سلم فهو فى الأسباب خاصة لدليل خارجى هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلاً لعدم تعلق القدرة بها إما مع عدم الأسباب فلامتناعها وإما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها بوجه، فإذا ورد أمر متعلقًا ظاهرًا بمسبب فهو فى الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وإن كان وسيلة له ظاهرًا فلذلك أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لا لأنها وسيلة إليه فلا يدل الإجماع على وجوب التوصل مطلقًا فإن اللوازم العقلية والعادية أعنى شروط الفعل بحسبهما ينافيه ذلك الدليل لأن الفعل معها مقدور وإذا تصورت هذا الكلام عرفت أنه يمكن اندراج الأسباب فى عبارة المتن فى صدر المسألة فإن قوله: وغير شرط يتناولها بإطلاقه ولا يرد عليه ما قيل: من أنه حينئذ قوله: وقيل لا فيهما على الاختلاف فى الأسباب مع أنها متفق عليها ولك أن تخص غير الشرط الشرعى بما عدا الأسباب ولا يلزم إهمالها لأنها قد علمت[1].

---

(١) قال مصحح طبعة بولاق: وجدنا فى آخر نسخة الأصل ما نصه: إلى هنا انتهت الحواشى الأخيرة من الحواشى القديمة على شرح العضد للسيد الشريف الجرجانى ـ رحمة الله عليه ـ =

الجيزاوى

المصنف: (ما لا يتم الواجب إلا به... إلخ) المراد بيتم يوجد لا ما يشمل المكمل كالسنن بدليل قوله واجب وإنما عبر عن الوجود بالتمام للإشارة إلى أن ما توقف عليه الواجب من توابعه لا من أجزائه وأركانه وما واقعة على فعل بدليل قوله واجب؛ لأن الأحكام التكليفية متعلقها الأفعال، فإن قلت: إن هذه المسألة حينئذ من مسائل الفقه فهى من غاية وفائدة علم الأصول لا منه ولا من مبادئه قلت: إن الغرض من هذه المسألة بيان قسم من أقسام الوجوب وأن منه ما يكون للمقدمة وليس الحكم على المقدمة بالوجوب مقصودًا لذاته ثم إن المصنف لم يقيد الواجب بالمطلق ليخرج مقدمة الوجوب لأنها خارجة بقوله لا يتم الواجب إلا به لأن ذلك هو مقدمة الوجود لا الوجوب ولهذا قيل: إن المطلق فى قولهم ما لا يتم الواجب المطلق إلا به ليس للاحتراز عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه لأن ما يتوقف عليه ليس مقدمة وجود بل مقدمة وجوب فهى خارجة بقوله ما لا يتم فإذا اعتبر أن مقدمة الوجوب يتوقف عليها وجود الواجب من حيث كونه واجبًا صح أن يكون ما لا يتم الواجب إلا به يشمل مقدمة الوجوب كما يشمل مقدمة الوجود التى يتوقف عليها وجود الواجب وإن كان لا من حيث وجوبه فالمراد بما يتوقف عليه وجود الواجب ما هو أعم من كونه من حيث كونه واجبًا أو لا من حيث كونه واجبًا فتدخل مقدمة الوجوب فيحترز عنها بتقيد الواجب بالمطلق لتخرج مقدمة الوجوب، فإنها وإن كانت لا يوجد الواجب من حيث كونه واجبًا إلا بها لكن الواجب الموقوف عليها ليس مطلقًا بل مقيدًا ثم الحصر فى قوله ما لا يتم الواجب إلا به حصر إضافى أى لا يتم الواجب بعدم ما توقف عليه.

المصنف: (وكان مقدوراً شرطًا) قال ابن السبكى فى شرحه على هذا الكتاب: إن قوله شرطًا يعنى شرعيًا احتراز من الشرط العادى والعقل لا عن السبب أيضًا بل السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى ولو أريد به ما عدا السبب أيضًا لكان خرقًا للإجماع الذى قاله هو أى ابن الحاجب ورد ذلك المحلى فى شرحه

= علقه بنفسه ولمن شاء من بعده الفقير أحمد بن القاسم العبادى غفر الله له ذنوبه وشر عيوبه ورحم والديه وسائر أقاربه ومشايخه وأصحابه آمين. وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وأزواجه وذريته وحزبه.

على جمع الجوامع بأن ابن الحاجب قد أفصح فى مختصره الكبير بعدم وجوب السبب وأن الشارع لا يقصده بالطلب وأما الإجماع الذى قاله فإنما هو على وجوب السبب عند المسبب لكن كون وجوبه من دليل خارجى أو من الصيغة فيه الخلاف والدليل الخارجى هو أنه لما لم يكن فى وسع المكلف حصول المسبب كان القصد بطلبه طلب السبب.

المصنف: (لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطًا) الملازمة ممنوعة لأن الشرط من خطاب الوضع فلا يتوقف على إيجاب له سواء كان من أمر آخر أو من إيجاب مشروطة ألا ترى أن الوضوء شرط لصحة صلاة الصبى نعم إذا قلنا كما قال السعد: إنه لا معنى لاشتراط الشىء إلا إيجابه صحت الملازمة وإلا صح فى الاستدلال لو لم يجب الشرط بإيجاب المشروط لم يتحقق إيجاب المشروط وقد فرض واجبًا، وأما الاستدلال بأنه لو لم يجب بإيجاب فى المشروط لكان تكليفًا بالمحال ففيه أن المحال إنما هو التكليف بالواجب مأخوذًا مع عدم الشرط لا التكليف بالواجب بدون وجوب شرطه ورد بأن التكليف بالواجب إما مقارن للمقدمة وهو المدعى أو مطلق بحيث يصلح لعدم المقارنة فالتكليف بما يتناول المحال.

المصنف: (ولا امتنع التصريح بنفيه) إن أراد بامتناع التصريح بنفى وجوبه نفى وجوبه بإيجاب الواجب فنفى التالى عين النزاع وإن أراد نفى وجوبه مطلقًا منعنا الملازمة.

المصنف: (ولصح قول الكعبى فى نفى المباح) أى لأنه قال: كل مباح فهو ترك حرام فإن السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فلو كان ما توقف عليه الواجب من غير الشرط واجبًا لكان المباح واجبًا إذ يتوقف ترك الحرام الذى هو واجب عليه ورد قول الكعبى بنفى المباح بمنع الصغرى القائلة كل مباح فهو ترك حرام إن أريد بترك الحرام الكف عنه الذى لا يكون إلا بعد الداعية للحرام إذ يتحقق المباح بدون الترك المذكور عند عدم الداعية للحرام وبمنع الكبرى القائلة كل ترك حرام فهو واجب إن أريد بترك الحرام انتفاؤه إذ قد ينتفى الحرام بعدم الداعية له فلا يتحقق الكف الواجب فلا يكون كل ترك حرام واجبًا.

الشارح: (فكلما تعلق به الخطاب) أى تعلقًا إلزاميًا وإنما ذكر هذه ليتوصل

بصدقها إلى صدق عكس نقيضها الذى هو محط الاستدلال وقوله لما كان كذلك أى لما كان ما لم يتعلق به فهو غير واجب.

التفتازانى: (**فنوقض بصلاة الحائض**) يعنى لأنها عند الحيض لا تجب فلا يصدق أن الصلاة تجب فى كل وقت قدره الشارع فلا تكون واجبة مطلقًا بالنسبة للوضوء مثلاً.

التفتازانى: (**وهذا لا يشمل غير المؤقتات**) أى إذا كان الواجب المطلق هو ما يجب فى كل وقت قدره الشارع إلا لمانع لم يشمل إلا المؤقتات أى التى قدر لها الشارع وقتًا معينًا لا غيرها مثل الزكاة والحج فلا يكون واجبًا مطلقًا بالنسبة إلى ما يتوقف عليه وجوده وقوله فأشار الشارح المحقق إلى أن المراد... إلخ. أى حيث قال الوجوب إذا كان مقيدًا بمقدمة... إلخ. وقوله وإلى تعيينه وإقرازه أى تعيين وإقراز القدر الواجب.

التفتازانى: (**ثم لا خلاف فى إيجاب الأسباب**) مقصود السعد أن كلام المصنف إنما هو فى الشرط الشرعى والعادى والعقلى لا ما يشمل السبب وأورد عليه أن المصنف ذكر فى مختصره الكبير أن السبب وقع فيه خلاف ورجح عدم وجوب السبب وتقدم توجيه الإجماع وأنه إنما هو على مطلق وجوب السبب وأما كونه بإيجاب الواجب أو إيجابه لذاته فليس مجمعًا عليه.

التفتازانى: (**فى الأمر بالقتل أمر بضرب السيف**) يحتمل أنه أمر به تبعًا كما هو أمر بالقتل أصالة فيكون السبب واجبًا بوجوب المسبب ويحتمل أنه أمر به أصالة وإنما عبر بالمسبب عن السبب وكذا يقال فى الأمر بالإشباع أمر بالإطعام.

التفتازانى: (**إلا أن المصنف كأنه يعتقد أن الواجب بالنسبة إلى الأمور التى يلزم فعلها عقلاً أو عادة... إلخ**) فيه أن الشارح إنما قال: إن المصنف يرى ويعتقد أن ما لا يمكن تحصيله من الآلات قيد فى الوجوب لا فى الوجود فهو خارج بما لا يتم الواجب إلا به فلا حاجة إلى إخراجه بقيد المقدورية وأما ما يلزم فعله عقلاً أو عادة مما هو شرط عقلى أو عادى فخارج بقيد المقدورية بمعنى تأتى الفعل الواجب بدونه ولكن الشارع جعله شرطًا، وأما السبب العقلى والعادى فواجب على ما قاله التفتازانى وبهذا تعلم أن ما قيل من أن ابن الحاجب يقول: إن الأسباب العادية والعقلية مما توقف عليها الوجوب، والجمهور على أنها مما يتوقف عليها

الوجود والاعتراض على ابن الحاجب بأن الكلام فى أسباب الفعل لا أسباب الوجوب فى غير محله على أن جعله الشرط العقلى والعادى مقدمة وجوبًا على ما نسبه السعد إلى ابن الحاجب باطل لاقتدائه أنه لا يجب غسل الوجه إلا إذا غسل بعض الرأس فى الشرط العادى وكذا يقال فى العقلى.

التفتازانى: (**وحينئذ يكون التقييد بقوله شرطًا لغو**) فيه أن قوله شرطًا وصف كاشف لقوله مقدوراً وقول الشارح يتأتى الفعل بدونه لكن الشارع جعله شرطًا... إلخ. بيان لانقسام المقدمة ثلاثة أقسام كما ذكره قدس سره فلا يكون قوله شرطًا لغواً.

التفتازانى: (**والتعميم بقوله وغير شرط باطل**) أى لأنه لم يدخل فى المقدور الذى هو الموضوع وفيه أن قوله وغير شرط تعميم ما لا يتم الواجب إلا به لما علمت من أن قوله إن كان مقدورًا شرطًا قيد واحد فكأنه يقول ما لا يتم الواجب إلا به واجب إن كان شرطًا والأكثر وغير شرط.

التفتازانى: (**وإلا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعًا إذ لا معنى لاشتراطه سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به... إلخ**) قد لا يسلم ذلك فإن الطهارة شرط للصلاة فى الصبى ولا يجب الإتيان بها وإنما تكون الصلاة فاسدة لو أتى بها من غير طهارة فالخطاب بالشرط وضعى وقوله: كما أن الشرط العقلى... إلخ. يعنى أن الشرط واجب شرعًا فى الشرط الشرعى وعقلاً فى الشرط العقلى وعادة فى الشرط العادى.

التفتازانى: (**فعلى هذا**) أى على أنه لا نزاع فى أصل وجوب الشرط وإنما هو فى إيجابه بإيجاب مشروطه وقوله: فلا نسلم أن الإتيان... إلخ. فقول الشارح فى بيان الملازمة إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما أمر به ممنوع، وإنما يصح لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر وقد علمت أنه مأمور به بأمر آخر كما تقدم من أنه لا معنى لاشتراطه سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب، وقوله: وإن أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب أى إن أراد بقوله: إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما أمر به الأمر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم أنه حينئذ يجب صحته فقوله فيجب صحته ممنوع وهذا إنما يظهر لو كان الدليل على أصل الواجب يدل على الوجوب فقط بقطع النظر عن صحته وفساده وتكون

صحته مأخوذة من أمر آخر بالشرط وهو خلاف موضوع المسألة من أن الدليل دال على الواجب وما خلا عن الصحة ليس واجبًا، وحينئذ فيختار أن المراد أتى بجميع ما أمر به بذلك الأمر لأصل الواجب ومتى كان آتيًا بالمأمور به بذلك الأمر لزم أن يكون صحيحًا كما قيل فى تقرير الدليل الذى ذكره المحلى فى شرح جمع الجوامع بقوله: إذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه أن المعنى لو لم يجب بإيجاب الواجب الأصلى لم يكن إيجابه أى إيجاب الأصلى إيجابًا لذلك الأصلى.

التفتازانى: (يرد على أكثرها النقض) وذلك ما عدا الخامس والسادس.

التفتازانى: (فيمن يقدر على غسل الوجه بدون غسل جزء من الرأس) فيه أن الغرض أن المقدمة يتوقف عليها وجود الواجب وحينئذ لا بد أن يمتنع التصريح بعدم الوجوب ومن يقدر لا يكون بالنسبة إليه أمر يتوقف عليه المشروط فلا معنى لهذا التفصيل.

التفتازانى: (وبه يخرج الجواب عن الرابع) فيقال: لا نسلم الملازمة فيمن يقدر ونمنع بطلان الملازم فيمن يعجز، وقوله: مع ورود منع بطلان التالى أى وروده بقطع النظر عن التفصيل المذكور.

التفتازانى: (لنفس ذلك الوجوب أو لنفس ذلك الغير) أى الضمير فى قوله: ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه عائد على الوجوب أو غير الشرط الشرعى.

التفتازانى: (لا يعقل تعلقه بشىء غير المطلوب) أى هنا وقد تعلق بالملزوم ولولاه لما تعلق باللازم وقوله على ما سبق فى الاحتجاج على الجبائية أى فى قوله وعلى الجبائية لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب من وجوه واعتبارات لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد، وقوله: وينعكس أى بعكس النقيض الموافق وقوله فلو صدق تحريف عن قوله فلو وجب وقوله لا دخل له فى البيان أى لأنه علم مما قبله أن ما لم يتعلق به الخطاب غير واجب واللازم لم يتعلق به خطاب فلا يكون واجبًا.

التفتازانى: (والحال أنه لم يكن تعلق الوجوب لنفسه بل بالموجب) بكسر الجيم لا معنى لهذا الحال إذ لا يعقل وجوب من غير موجب وإنما الكلام فى أن استلزام الواجب وجوب الغير يقتضى تعقل الموجب لذلك الغير، وقوله: لزم تعلق الموجب تحريف وحقه لزم تعقل الموجب، وقوله: وبعضهم على أن المراد. . .

إلخ. هذا لا يستقيم كلام المصنف عليه إذ كان مقتضاه أن يقول: لتعلق الوجوب بنفسه أى من غير الموجب والمعنى لو وجب لتعلق الوجوب بنفسه.

قوله: (فأما مطلقًا) أى عن اشتراط سلامة العاقبة.

قوله: (فيما يسع العمر) مفعول يسع محذوف والتقدير فيما يسعه ولو قال فيما وقته العمر لكان أولى وقوله يشترط أن يغلب على ظنه أنه يبقى أى سواء تحقق البقاء أو لم يتحقق فلا عصيان.

قوله: (لعدم ظنه البقاء) أى أنه لا يتأتى ظن البقاء من إنسان ما فلا يجوز تأخير الحج متى كان مستطيعًا أصلاً.

قوله: (والشافعى يرى ذلك) أى يرى ظن البقاء ممكنًا.

قوله: (وبهذا يظهر أن المعارض ليس بقطعى) أى لما علمت من جواز التأخير ولو أدى إلى ارتفاع الوجوب فعدم ارتفاع الوجوب لا يضر على هذا.

قوله: (وليس هناك) أمر آخر يقتضى وجوبه على ما هو المفروض دفع به اعتراض السعد بقوله: لا نسلم أن الإتيان بالمشروط إتيان بجميع ما أمر به وإنما يصح لو لم يكن الشرط مأمورًا به بأمر آخر، وحاصل الدفع أن المفروض عدم أمر آخر سوى الأمر بالأصل وعلى هذا الذى ذكره السيد يظهر للخلاف ثمرة لأن الشرط إن لم يجب إيجاب لواجب وإنما الخطاب به خطاب وضع يكون الثواب والعقاب باعتبار المشروط وحده وإن وجب بإيجابه كان مثابًا ومعاقبًا بالنسبة للشرط أيضًا وكان الشرط كما أنه مخاطب به خطاب وضع مخاطب به خطاب تكليف تبعًا لخطاب المشروط وأما على تقرير السعد من أن الشرط واجب باشتراطه فلا تظهر ثمرة الخلاف فى كونه واجبًا بإيجاب الواجب أو ليس واجبًا بإيجابه لأنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه مطلقًا نظرًا لوجوبه فى ذاته وهذا كله فى الشرط الشرعى وأما الشرط العقلى والعادى فتظهر ثمرة الخلاف إن كان القائل بإيجابه بإيجاب الواجب يقول: إنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه كما يثاب ويعاقب على فعل وترك الواجب المشروط وأما القائل بعدم إيجابه بإيجاب الواجب فلا ثواب ولا عقاب إلا باعتبار المشروط والشرط لازم عقلاً أو عادة لا يقصد بالطلب هذا وقد فرع فى بعض كتب الأصول على وجوب مقدمة الواجب تحريم الزوجة إذا اشتبهت بالأجنبية لأن الكف عن الأجنبية واجب ولا يحصل العلم به إلا بالكف

عن الزوجة فيجب الكف عنها ليتيقن الكف عن الأجنبية وهو ظاهر فى أن المقدمة التى يتوقف عليها الواجب شاملة لما يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ومعنى قولهم إنها مقدمة وجود أنها مقدمة وجود على وجه يخرج به من العهدة وهذا التفريع مبنى على أن مقدمة الواجب واجبة مطلقًا ولو شرطًا عقليًا أو عاديًا.

قوله: (وأما الشرط الشرعى... إلخ) هذا ونظيره الآتى قصد به الرد على العلامة الشيرازى فى نقض أكثر الأدلة المذكورة على عدم وجوب غير الشرط الشرعى بالشرط الشرعى.

قوله: (يلزم ذلك المحذور) أى وهو نفى حقيقة الشرطية.

قوله: (تحريره أن قولهم... إلخ) هذا تحرير للجواب عن الدليلين فى ذاته وللجواب المذكور فى المصنف، وقوله: وبعبارة محصل كلامهم... إلخ. هو جواب المصنف وهذا هو ما ذكره الشارح.

قوله: (هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلاً) قد جارى المحشى هنا الشارح كما جاراه فى شرح المواقف فى بحث النظر فى معرفة الله واجب وإن كان قد رده فى شرح المواقف قبل ذلك بأن المعرفة واجبة إجماعًا من الأمة فلو كان السبب هو المكلف به عند التكليف بالمسبب ظاهرًا لكان المكلف به فى المعرفة هو النظر مع أن الإجماع على أنها مكلف بها قصدًا وهى مقدورة يتمكن المكلف من تركها بترك سببها ومن إيجادها بإيجاد سببها.

قوله: (وإذا تصورت هذا الكلام) أى الذى تضمن أن هناك من يقول: بأن الإجماع على وجوب التوصل إلى الواجب فى الأسباب لكونها وسيلة إلى الواجب عرفت أنه يمكن اندراج الأسباب... إلخ. ولا يرد عليه أنها متفق عليها لأن الاتفاق إنما هو على وجوبها وأما كون الوجوب بإيجاب المسبب أو لذاته فشىء آخر.

قوله: (لأنها قد علمت) أى من الشرط العقلى والعادى إذ كل لا بد منه فى تحصيل الواجب وهذا آخر ما كتب السيد على هذا الكتاب.

(مسائل الحرام)

قال: (**مسألة: يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافًا للمعتزلة وهى كالمخير**).

أقول: هاتان مسألتان مما يتعلق بالتحريم إحداهما أنه يجوز أن يحرم واحد مبهم من أشياء معينة، ويكون معناه: أن له ترك أيها شاء، جمعًا وبدلاً وليس له أن يجمع بينها، خلافًا للمعتزلة، وهى كمسألة الواجب المخير اختلافًا ودليلاً وشبهة وجوابًا.

التفتازانى

قوله: (**معناه أن له ترك أيها شاء**) الأنسب أن عليه ترك أيها شاء جميعًا بأن يترك الكل كما إذا أتى فى المخير بالجميع وبدلا بأن يترك البعض ويأتى بالبعض كما إذا أتى فى المخير بالبعض وترك البعض وليس له أن يجمع بينهما كما ليس له فى المخير أن يترك الجميع.

الجيزاوى

المصنف: (**وهى كالمخير**) بل تزيد على المخير بأن بعض المعتزلة زعم عدم ورود النهى عن واحد مبهم فى اللغة.

الشارح: (**هاتان مسألتان**) أى مسألة تحريم واحد لا بعينه والمسألة الآتية التى تليها.

الشارح: (**وليس له أن يجمع**) فالمقصود فى تحريم واحد مبهم من أشياء معينة عدم الجمع بينها لأن المقصود الاجتناب عن واحد وذلك إما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع، ويكون المقصود فى تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة عدم الجمع بينها أنفع ما قيل: إن تعلق التحريم بالمفهوم الكلى يقتضى تحريم الكل وليس كتعلق الإيجاب بواحد مبهم من أشياء معينة، فالتحقيق أن التحريم متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع.

الشارح: (**اختلافًا**) أى فقيل: إن النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو لا تأكل السمك أو اللبن يحرم واحدًا لا بعينه وهو القدر المشترك بينهما على أن المراد عدم الجمع بينهما لا المفهوم الكلى لأنه يقتضى تحريم كل واحد على ما تقدم لك

أو الماصدق الجزئى الغير المعين على ما تقدم، وقيل يحرم الجمع وقيل يحرم واحدًا معينًا عند الله وقيل يحرم معينًا وهو ما يختاره المكلف للترك وقوله ودليلاً هو على الأول أنه لو قال الشارع حرمت عليك أحد هذه الأشياء وأيًا منها تركت خرجت من العهدة ولك فعل الباقى لم يمنع وقوله وشبهة هى أن غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به وقوله وجوابًا هو أنه معين من حيث هو ترك أحدها.

قوله: (الأنسب أن عليه ترك أيها شاء... إلخ) اعترضه ميرزاجان بأنه يلزم على هذا استدراك قول الشارح وليس له أن يجمع بينها فالحق أن يفاد بالعبارة الأولى جواز ترك هذا وحده وهذا وحده وتركهما معًا وبالثانية عدم الجمع.

قال: (**مسألة: يستحيل كون الشيء واجبًا حرامًا من جهة واحدة، إلا عند بعض من يجوّز تكليف المحال، وأما الشيء الواحد له جهتان كالصلاة في الدار المغصوبة، فالجمهور يصح، والقاضي لا يصح، ويسقط الطلب عندها، وأحمد وأكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بأمره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين، وأيضًا لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلقين، إذ لا مانع سواه اتفاقًا ولا اتحاداً لأن الأمر للصلاة والنهي للغصب، واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما**).

أقول: هل يجوز كون الشي واجبًا حرامًا معًا ولا بد قبل من تحرير محل النزاع، فنقول: أما الواحد بالجنس فجائز فيه ذلك بأن يجب فرد ويحرم فرد، كالسجود لله وللشمس والقمر، ومنعه بعض المعتزلة لأن الفعل يحسن ويقبح لذاته فصرف الوجوب والتحريم إلى قصد التعظيم إنما الكلام في الواحد بالشخص وذلك إما أن تتحد فيه الجهة أو تتعدد فإن اتحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجبًا حرامًا معًا فذلك مستحيل قطعًا إلا عند بعض من يجوّز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوّز ذلك نظرًا إلى أن الوجوب يتضمن جواز الفعل، وهو يناقض التحريم، إنما البحث في الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب بإحداهما ويحرم بالأخرى، وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة، فتجب لكونها صلاة وتحرم لكونها غصبًا، فقال الجمهور: تصح الصلاة، وقال القاضي: لا تصح، لكن يسقط الطلب عندها لا بها، وقال أحمد وأكثر المتكلمين والجبائي: لا تصح، ولا يسقط الطلب، لنا أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإنا نقطع أنه مطيع عاص لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن المكان، ولنا أيضًا أنه لو لم تكن صحيحة لكان؛ لأن متعلق الوجوب والحرمة واحد، إذ لا مانع سواء اتفاقًا، واللازم باطل إذ لا اتحاد للمتعلقين فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب، وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر، وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه، وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي، حتى لا تبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق.

التفتازانى

قوله: (إنما الكلام فى الواحد بالشخص) يعنى أنه اقتصر على ذكر الخلاف فيه دون الواحد بالجنس أى بالحقيقة بحيث لا تتعدد إلا أشخاصًا وإن خالف فيه بعض المعتزلة لأنه لا اعتداد بهم وبمخالفتهم لكونها مكابرة لظهور أن ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة فى حسن أحدهما وقبح الآخر وصرفهم الوجوب إلى قصد تعظيم الله تعالى، والتحريم إلى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الشارح لا يجدى نفعًا لأن الجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الآمدى أنهم يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرمًا بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم.

قوله: (وقد منعه بعض من يجوّز ذلك) أى تكليف المحال لأن هذا ليس تكليفًا بالمحال بل تكليفًا هو محال فى نفسه لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز.

قوله: (عندها لا بها) إذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجننًا حتى جن يسقط عنه الفرض.

الجيزاوى

المصنف: (من جهة واحدة) أى حقيقة أو حكمًا كالجهتين المتلازمتين كما فى صوم يوم النحر.

المصنف: (له جهتان) أى غير متلازمتين.

المصنف: (فالجمهور يصح) أى ففيه خلاف فالجمهور يصح أن يكون الشىء الواحد واجبًا وحرامًا من جهتين مختلفتين غير متلازمتين والقاضى قال: لا يصح ويسقط الطلب عندها وكان الظاهر أن يقول عنده أى ذلك الواحد إلا أنه راعى مثاله الذى هو الصلاة فى الدار المغصوبة.

الشارح: (السجود لله وللشمس والقمر قال تعالى: ﴿لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت:٣٧]) فالسجود واحد بالجنس وتعلق به الوجوب باعتبار فرد وهو السجود لله والحرمة باعتبار فرد آخر وهو السجود للشمس والقمر.

الشارح: (**فصرف الوجوب والتحريم إلى قصد التعظيم**) أى فصرف ذلك البعض وجوب السجود وتحريمه إلى قصد تعظيم الله تعالى وقصد تعظيم الصنم فليس الواجب والمحرم السجود باعتبار فرديه بل الواجب قصد تعظيم الله والمحرم قصد تعظيم الصنم وهو غير مجدٍ له لأنه يلزمه أن قصد التعظيم واحد بالجنس تعلق به الوجوب والتحريم باعتبار فرديه وهو مع ذلك خلاف ظاهر قوله تعالى: ﴿**لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ...**﴾ [فصلت: ٣٧] الآية.

الشارح: (**يتضمن جواز الفعل**) أى لأن جواز الفعل بمعنى الإذن فيه جنس للأحكام الأربعة غير الحرام والنوع متضمن لجنسه.

قوله: (**وذكر الآمدى... إلخ**) وجه لبعض المعتزلة غير الوجه الذى ذكره الشارح وهو غير مجد لهم أيضًا إذ لا شك أن تعظيم الله تعالى واجب وقد قالوا بحرمة تعظيم الصنم فيكون جنس التعظيم واحدًا بعض أفراده واجب وبعضها حرام.

قوله: (**كمن شرب مجننًا... إلخ**) استبعده الإمام الرازى قائلاً الأعذار التى ينقطع التكليف بها محصورة والمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودوامًا بسبب معصية لابسها لا أصل له فى الشرع.

قال: (واستدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه، لتضاد الأحكام وأجيب بأنه إن اتحد الكون منع، وإلا لم يفد لرجوع النهى إلى وصف منفك، واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف، قال القاضى: وقد سقط بالإجماع لأنهم لم يأمروهم بقضاء الصلوات، ورد بمنع الإجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الإجماع).

أقول: دليلان ضعيفان، استدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه؛ لأن الأحكام كلها متضادة، فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة، فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة إذ لا مانع إلا التضاد.

والجواب: أن الكون فى الحيز واحد فى الصلاة وهو مأمور به لأنه جزء المأمور به، وفى الغصب هو منهى عنه؛ لأنه هو الغصب فيتحد المتعلقان، فإن كان الصوم المكروه والصلاة المكروهة كذلك منع صحتهما وإلا لم يفد إذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهى إلى وصف منفك فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع إلى الكون الذى هو ذاتى فيتحد المتعلق واستدل لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف.

قال القاضى: وقد سقط إجماعًا؛ لأنهم لم يأمروا المصلين فى الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم.

والجواب: منع الإجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الإجماع، فلو كان إجماع لعرفه، فلم يخالفه، ولا يعنى أن مخالفته تمنع انعقاد الإجماع لجواز إجماع فى عصر قبله أو بعده.

التفتازانى

قوله: (لو لم تصح لما سقط التكليف) لأن الصحة عبارة عن موافقة الأمر أو سقوط القضاء واللازم باطل لما ذكر القاضى من الإجماع على عدم وجوب القضاء وههنا بحث وهو أنه إن أريد عدم سقوط التكليف بها على ما هو ظاهر عبارة الشارح فانتفاء اللازم ممنوع وعدم الأمر بالقضاء لا يدل عليه لجواز أن يكون بناء على سقوط التكليف عندها لا بها وأيضًا لا يصح من القاضى الحكم بالإجماع عليه وقد سبق أن مذهبه سقوط الطلب عندها لا بها وإن أريد عدم السقوط مطلقًا على ما هو ظاهر عبارة المتن فالملازمة ممنوعة لجواز أن يوجد أمر غير صحيح يسقط

التكليف عنده لا به.

قوله: (الكون فى الحيز) إشارة إلى أن الكون ههنا فى معناه المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر فى الحيز وليس مجازًا عن الفعل الملزوم له والمقصود أن الكون واحد فى الصلاة والغصب، وهو مأمور به لكونه جزء الصلاة المأمور بها ومنهى عنه لكونه نفس الغصب فهو ذاتى للصلاة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية فيتحد متعلق الأمر والنهى فإن قيل سيجىء فى الجواب عن دليل القاضى أن هذا الكون وإن اتحد بالذات متعدد بالاعتبار وقد سبق مثل ذلك قلنا نعم لكن هذا الجواب من قبل من يذهب إلى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد بالشخص وإن تعددت الجهات فكيف يحتج عليه بما يبتنى على تسليم المطلوب ثم ظاهر عبارة المتن أن فى الصوم أيضًا كونًا يتعلق به الأمر والنهى وليس كذلك لأن المعتبر فيه الزمان دون المكان فعدل عنه المحقق ولهذا قيل المراد بالكون هو الفعل ليصح فى الصوم أيضًا.

قوله: (ولا يعنى) قد توهم بعضهم أن المراد به الإجماع مع مخالفة أحمد وهو من أهل الإجماع فاعترض بأنها لا تمنع انعقاد إجماع قبله أو بعده وعلى ما ذكر الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق لما فى الكتب لا يرد ذلك لأن معناه أنه لو وجد إجماع لعرفه فلم يخالفه وأما الإجماع بعده فمعلوم الانتفاء، وقال المقبول فى التنقيحات أما دعوى الإجماع فيه مع مخالفة أحمد ففاسد وإذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية إفك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم إن أحمد ما أنكر أحد فضله فى الأمور النقلية فكيف تواترت قصة الإجماع فى خراسان من خمسمائة سنة إلى متوسط فى النقليات أو ضعيف ولم يصل على قرب المائتين إلى أشد الناس بحثًا فى النقليات المخالط لحملة الأنباء فى مواطنهم ثم لا كل من يدعى إجماعًا تقبل دعواه فبعد ظهور منع أحمد إذا منع الخصوم فما الحيلة هذا كلامه وهو مجرد استبعاد لكنه فى غاية القرب وكأنه شنع على الإمام الغزالى رحمه الله حيث قال الإجماع حجة على أحمد.

الجيزاوى

المصنف: (واستدل لو لم تصح... إلخ) أى لو لم يصح اجتماع الأمر والنهى

باعتبار جهتين غير متلازمتين فلا تصح الصلاة فى الأرض المغصوبة لما ثبت صلاة مكروهة.

المصنف: (**وأجيب بأنه إن اتحد الكون منع**) أى فيمنع بطلان اللازم فلا تصح الصلاة المكروهة والصيام المكروه وقوله وإلا لم يفد أى فتمنع الملازمة.

قوله: (**لكن هذا الجواب من قبل من يذهب... إلخ**) وفيه أن هذا لا يقتضى تزيف الاستدلال المذكور دون الاستدلال الذى اختاره المصنف؛ لأن هذا وارد حتى على ما اختاره المصنف من الاستدلال.

قوله: (**إذا منع الخصوم**) أى منعوا منع أحمد الإجماع وقوله فما فالحيلة أى لا حيلة إلا عدم الاعتداد بهم وقوله لكنه فى غاية القرب أى فليس بعيدًا كما استبعده صاحب التنقيحات.

قال: (القاضى والمتكلمون: لو صحت لاتحد المتعلقان لأن الكون واحد وهو غصب. وأجيب باعتبار الجهتين بما سبق. قالوا: لو صحت لصح صوم يوم النحر بالجهتين، وأجيب بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتين، أو بأن نهى التحريم لا يعتبر فيه تعدد إلا بدليل خاص فيه).

أقول: قال القاضى والمتكلمون فى نفى صحتها: لو كانت صحيحة لاتحد متعلقا الأمر والنهى، وأنه محال اتفاقًا بيان الملازمة أن الكون جزء الحركة والسكون، وهما جزءا الصلاة فهذا الكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورًا به، ثم إنه بعينه هو الكون فى الدار المغصوبة فيكون منهيًا عنه.

والجواب: أن متعلقهما واحد، لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدَّم فى مثال الخياطة وأنه غير ممتنع.

قالوا ثانيًا: لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحًا باعتبار الجهتين، إذ لا مانع إلا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه.

الجواب بوجهين:

أحدهما: أن صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم؛ لأن المضاف يستلزم المطلق، بخلاف الصلاة والغصب؛ لإمكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوّز انفكاك الجهتين فيه.

ثانيهما: أن نهى التحريم ظاهر فى البطلان فإنه ينصرف إلى الذات غالبًا، وقد تعتبر الجهتان لدليل خاص شرعى يوجب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهى الكراهة، فإنه ينصرف إلى الوصف غالبًا.

التفتازانى

قوله: (الكون جزء الحركة والسكون) لأن الحركة والسكون كون الشىء فى مكان عقيب حصوله فى مكان آخر بمعنى أنه عبارة عن مجموع الكونين والسكون عبارة عن كونه فى مكان بعد كونه فى ذلك المكان فيكون هذا الكون مأمورًا به لكونه جزء المأمور به ومنهيًا عنه بالذات وحاصل الجواب أنه مأمور به من جهة كونه من أجزاء الصلاة ومنهى عنه من جهة كونه فى ملك الغير فقالوا بطريق الإلزام: لو كفى تعددًا جهة وصحت الصلاة فى الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة صوم يوم النحر لكونه مأمورًا به من حيث إنه صوم ومنهيًا عنه من حيث إنه فى

يوم النحر فأجيب أولاً بأنه لا إلزام عند كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى لأنا إنما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين، وثانيًا: بأن الظاهر فيما نهى نهى التحريم عدم الصحة لرجوعه غالبًا إلى الذات وفيما نهى نهى الكراهة هو الصحة لرجوعه غالبًا إلى الوصف والعدول عن الظاهر لا يكون إلا لدليل خاص وقد وجد فى الصلاة فى الدار المغصوبة كالآيات المطلقة فى وجوب الصلاة من غير تقييد بمكان وكإجماع غير أحمد على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فإنه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك.

الجيزاوى

الشارح: (وحاصله تخصيص الدعوى... إلخ) رد بأن تخصيص الدعوى لا يدفع نقض الدليل.

قوله: (وكإجماع غير أحمد) ظاهره يخالف ما تقدم من أنه لا إجماع ولو كان لعرفه أحمد.

قال: (وأما من توسط أرضًا مغصوبة فحظ الأصولى فيه بيان استحالة تعلق الأمر والنهى معًا بالخروج، وخطأ أبى هاشم، وإذا تعين الخروج للأمر قطع بنفى المعصية به بشرطه، وقول الإمام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج، ولا نهى بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال).

أقول: هذا كله فيما يصح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره، وأما ما لا يكون كذلك كمن توسط أرضًا مغصوبة، فحظ الأصولى فيه: بيان امتناع تعلق الأمر والنهى معًا بالخروج فإنه تكليف محال وبيان خطأ أبى هاشم فى قوله بتعلقهما معًا بالخروج وإذا تعين الخروج للأمر دون النهى بدليل يدل عليه فانقطع بنفى المعصية عنه، إذا خرج بما هو شرطه فى الخروج من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررًا إذ لا معصية بإيقاع المأمور به الذى لا نهى عنه.

قال الإمام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد إذ لا معصية إلا بفعل منهى عنه، أو ترك مأمورٍ به، وقد سلم انتفاء تعلق النهى به فانتهض الدليل عليه، فإن قيل: فيه الجهتان، فيتعلق الأمر بإفراغ ملك الغير والنهى بالغصب، كالصلاة فى الدار المغصوبة، سواء قلنا: هو غلط لأنه لا يمكن الامتثال فلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب، فإنه يمكن الامتثال وإنما جاء الاتحاد باختيار المكلف.

التفتازانى

قوله: (فحظ الأصولى) يعنى لا بحث للأصولى عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الوجوب والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك حتى يكون عليه إثبات أن الخروج عن الأرض المغصوبة واجب أو حرام بل بحثه عن أحوال الأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة فعليه أن يبين امتناع تعلق الأمر والنهى بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج مثلاً لكونه تكليفًا محالاً هو تجويز الفعل مع عدم تجويزه.

قوله: (وقول الإمام) إشارة إلى ما ذكره فى البرهان من أن المعصية مستمرة وإن كان فى حركاته فى صوب الخروج ممتثلاً كالصلاة فى الدار المغصوبة تقع امتثالاً من وجه وغصبًا واعتداء من وجه وكذا الذاهب إلى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه وإنما حكمنا باستمرار معصيته مع أن المعصية إنما تكون

بارتكاب المنهى عنه والإمكان معتبر فى النهى ولا إمكان ههنا إذ ليس فى وسعه الخلاص لأن تسببه إلى ما توسط فيه أداء سبب معصية وليس هو عندنا منهيًا عن الكون فى هذه الأرض مع بذله المجهود فى الخروج عنها ولكنه مرتبك فى المعصية مع انقطاع نهى التكليف عنه وإنما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن الإمام لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور بل ذلك فى ابتدائها خاصة وقوله ولا جهتين دفع لما أشار إليه الإمام من أن الامتثال والغصب ههنا باعتبارين كما فى مسألة الصلاة.

الجيزاوى

قوله: (دفع لما أشار إليه الإمام) هو خلاف ظاهر الشارح من أنه رد على أبى هاشم القائل بتعلق الأمر والنهى بجهتين.

(مسائل المندوب)

قال: (مسألة: المندوب مأمور به خلافًا للكرخي والرازي، لنا أنه طاعة، وأنهم قسموا الأمر إلى إيجاب وندب، قالوا: لو كان لكان تركه معصية لأنها مخالفة الأمر ولما صح لأمرتهم بالسواك. قلنا: المعنى أمر الإيجاب فيهما).

أقول: هاتان مسألتان تتعلقان بالندب أولاهما أن المندوب هل هو مأمور به؟ المحققون على أنه مأمور به خلافًا للكرخي وأبي بكر الرازي، لنا أنه طاعة إجماعًا، والطاعة فعل المأمور به، ولنا أيضًا اتفاق أهل اللغة أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك.

قالوا: لو كان المندوب مأمورًا به لكان تركه معصية إذ لا معنى للمعصية إلا مخالفة الأمر وترك المأمور به يحققها، وأيضًا لو كان مأمورًا به لما صح قوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» لأنه ندبهم إليه ولأن الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب.

الجواب: المعصية مخالفة أمر الإيجاب وقوله: «لأمرتهم» أي أمر إيجاب، كلاهما على سبيل المجاز، وأنه وإن كان خلاف الأصل، وجب المصير إليه بالدليل الذي ذكرنا.

التفتازاني

قوله: (المندوب مأمور به) لا نزاع في أنه تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازًا وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفاء في أنه مبني على أن أ م ر حقيقة للإيجاب أو للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي أن يجعل هذا مسألة برأسها ثم الاستدلال الأول إنما يتم على رأي من يجعل أ م ر للطلب الجازم أو الراجح وأما من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب إليه أعني ما تتعلق به صيغة افعل للإيجاب أو الندب، والثاني إنما يتم لو كان مراد أهل اللغة أن ما يطلق عليه لفظ أ م ر حقيقة ينقسم إلى ما يكون للإيجاب أو للندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمرًا عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون

الأمر إلى الإيجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع فى أنه ليس بمأمور به حقيقة.

الجيزاوى

الشارح: (لنا أنه طاعة) أى وكل طاعة مأمور بها لأنها امتثال الأمر فيكون المندوب مأمورًا به والخصم يمنع الكبرى ويقول: لا نسلم أن كل طاعة مأمور بها بل الطاعة هى المطلوب فالمندوب مطلوب وليس كل مطلوب مأمورا به وقوله: ولنا أيضًا اتفاق أهل اللغة أن الأمر ينقسم... إلخ. هى صغرى قياس كبراه وكل منقسم مشترك بين الأقسام فالأمر مشترك وللخصم أن يمنعها قائلاً: لا نسلم الانقسام المذكور.

الشارح: (لأنه ندبهم إليه) أى ونفى كونه مأمورًا به لوجود المشقة على تقدير الأمر.

الشارح: (ولأن الوجوب هو الذى يتضمن المشقة) أى فلا أمر إلا عند المشقة ولا مشقة إلا فى الوجوب فلا أمر فى الندب فلو كان مأمورًا به لما صح قوله عليه الصلاة والسلام: لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك.

الشارح: (بالدليل الذى ذكرنا) هو أنه طاعة وأنهم قسموا الأمر إلى إيجاب وندب.

قوله: (وإنما النزاع... إلخ) أى فهو فى مادة الأمر لا فى صيغته فقوله هنا إن المندوب مأمور به أى يطلق عليه هذا اللفظ وأن مادة الأمر للقدر المشترك بين الإيجاب والندب لا ينافى ما يأتى له من أن صيغة افعل حقيقة فى الوجوب، وهذه طريقة الآمدى وطريقة الإمام الرازى لا فرق بين الأمر وصيغة افعل.

قال: (مسألة: المندوب ليس بتكليف خلافًا للأستاذ وهى لفظية).

أقول: المندوب ليس بتكليف لأن التكليف يشعر بإلزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف قال الأستاذ: هو تكليف فإن فعله لتحصيل الثواب شاق ورد بأنه فى سعة من تركه لعدم الإلزام وإن قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا ذلك حكم آخر، وبالجملة فالمسألة لفظية.

التفتازانى

قوله: (فالمسألة لفظية) يعنى أن النزاع فيها مبنى على تفسير لفظ التكليف فإن فسر بإلزام ما فيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب ما فيه كلفة فتكليف.

الجيزاوى

الشارح: (ذلك حكم آخر) أى لا يلزم منه أن الفعل المباح تكليف.

(مسائل المكروه)

قال: (مسألة: المكروه منهى عنه غير مكلف به كالمندوب ويطلق أيضًا على الحرام وعلى ترك الأولى).

أقول: هذه مسألة فذة تتعلق بالمكروه وفيها ثلاثة أبحاث:

الأول: أنه منهى عنه فى الأصح، والكلام فيه كما فى أن المندوب مأمور به.

الثانى: أنه ليس بتكليف خلافًا للأستاذ، والكلام فيه أيضًا كما فى المندوب.

الثالث: أنه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدَّم:

أحدهما: الحرام، وكثيرًا ما يقول الشافعى: أنا أكره هذا.

ثانيهما: ترك الأولى، ويقال ترك صلاة الضحى مكروه وإن لم يرد عنه نهى لكثرة الفضيلة فيها فكأن فى تركها حط مرتبة.

التفتازانى

قوله: (والكلام فيه كما فى المندوب) إلا أنه لا يتأتى مثل الاستدلال الأول إذ لا يصح أنه معصية ويتأتى الثانى وهو الاتفاق على تقسيم النهى إلى نهى تحريم ونهى كراهة.

الجيزاوى

الشارح: **(وكثيراً ما يقول الشافعى أكره هذا)** وكذا غيره وذلك أنهم كانوا يتورعون عن استعمال لفظ الحرام والحلال فى المجتهدات خشية وخوفًا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل:١١٦].

الشارح: **(ثانيهما ترك الأولى)** أى بناء على أن المكروه تنزيهًا لا يشمل خلاف الأولى لأن المكروه كراهة تنزيه ما ورد فيه نهى بخصوصه وخلاف الأولى ما ليس كذلك وأما على عدم الفرق فهى عينه والفرق اعتبارى فيعتبر فى خلاف الأولى ما تركه أولى وفى المكروه ما طلب تركه طلبًا غير جازم.

(مسائل المباح)

قال: (مسألة: يطلق الجائز على المباح، وعلى ما لا يمتنع شرعًا أو عقلاً، وعلى ما استوى الأمران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين).

أقول: هذه مسائل تتعلق بالمباح ومن أسمائه الجائز، وأنه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعًا، مباحًا كان أو واجبًا أو مندوبًا، أو مكروهًا، وعلى ما لا يمتنع عقلاً، واجبًا كان أو راجحًا، أو متساوى الطرفين، أو مرجوحًا، وعلى ما استوى الأمران فيه، سواء استويا شرعًا كالمباح أو عقلاً كفعل الصبى، وعلى المشكوك فيه فى الشرع أو العقل بالاعتبارين، وهما استواء الطرفين، وعدم الامتناع يعنى أنه كما يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه فى النفس يقال لما لا يمتنع فى النفس، أى لا يجزم بعدمه كما يقال فى النقليات، وإن غلب على الظن بعد فيه شك أى احتمال ولا يراد به تساوى الطرفين كذلك يقال هو جائز والمراد أحدهما.

التفتازانى

قوله: **(يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعًا)** قد فهم منه البعض أنه كما يطلق على المباح يطلق على أربعة معان أخر: ما لا يمتنع شرعًا ما لا يمتنع عقلاً ما استوى الأمران فيه شرعًا ما استوى الأمران فيه عقلاً فاعترض بأن ما استوى الأمران فيه شرعًا هو المباح نفسه فاعتذر بأن ما استوى الأمران فيه شرعًا أعم من المباح لشموله ما لا يمتنع فيه عن الفعل والترك شرعًا كفعل الصبى وهو غير المباح أعنى ما أذن الشارع فى فعله وتركه ولما كان هذا ضعيفًا بناء على أن ما لا يتعلق به خطاب الشرع لا معنى لاستواء الأمرين فيه شرعًا عدل عنه الشارح المحقق وجعل فعل الصبى مثالاً لما استوى فيه الأمران عقلاً تنبيهًا على ما ذكرنا ولا يخفى أن كلمة «أو» فى قول المصنف: «وعلى ما لا يمتنع شرعًا أو عقلاً» لم تقع موقعها، وأما قوله: «وعلى المشكوك فيه» فقد فهم منه الشارحون أنه يطلق على ما يشك فى أنه لا يمتنع شرعًا أو يشك فى أنه لا يمتنع شرعًا أو يشك فى أنه لا يمتنع عقلاً أو يشك فى أنه يستوى الأمران فيه شرعًا أو يشك فى أنه يستوى الأمران فيه عقلاً وأنت خبير بأن مثل هذا الفعل لا يكون جائزًا بل مجهول

الحال فعدل عنه المحقق إلى ما يقتضيه قوة نظره واستقامة فكره وهو أن عدم الامتناع أو استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع أو نفس الأمر ومنهيًا باعتبار نفس القائل وموجب إدراكه وإلى هذا أشار بقوله فى النفس فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعًا أو عقلاً عند المخبر بجوازه وبالنظر إلى عقله وإن كان أحدهما فى نفس الأمر واجبًا أو راجحًا، وعلى ما لا يمتنع عنده فى حكم الشرع أو العقل وإن كان فى نفس الأمر ممتنعًا شرعًا أو عقلاً، وهذا هو المسمى بالمحتمل، فالمحتمل على ما فهموا هو ما شككت وترددت فى أنه متساوى الطرفين أو ليس بممتنع الوجود فى نفس الأمر أو فى حكم الشرع وعلى ما ذكره المحقق ما حصل فى عقلك أنه متساوى الطرفين أو غير ممتنع الوجود فى نفس الأمر أو فى حكم الشرع ولا خفاء فى أن ما لا يمتنع فى النفس ولا يجزم بعدمه شامل للقطعى والظنى مع أن شيئًا منهما لا يسمى مشكوكًا لظهور أنا إذا قلنا بعد إثبات اشتراط النية فى الوضوء بعد فيه شك لا نعنى أن الاشتراط مشكوك فيه بل عدم الاشتراط فالمراد أن المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع فى النفس ولا يجزم بعدمه إذا كان جانب وجوده راجحًا فقوله كما فى النقليات مثال لإطلاق الشك على الاحتمال وعدم الامتناع فى النفس وقوله: «كذلك» يقال إشارة إلى ما سبق من أنه كما يقال للمشكوك لما استوى يقال لما يمتنع يعنى أنه قد يقال: هذا الحكم جائز والمراد أنه متساوى الطرفين أو لا يمتنع أن لا يجزم بعدمه ولا خفاء فى أنه لو قال: فكذلك بالفاء لكان أظهر.

الجيزاوى

المصنف: (يطلق الجائز على المباح) هذا هو المقصود؛ لأنه المسألة المتعلقة بالمباح وما ذكر بعده لتتميم الإطلاقات الجائزة.

المصنف: (أو عقلاً) أى يطلق الجائز على ما لا يمتنع عقلاً وكان الأولى أن يقول: وعلى ما لا يمتنع عقلاً إلا أنه اختصر أو فيه لتنويع الخلاف لا لأحد الأمرين وقوله: «وعلى ما استوى الأمران فيه» أى شرعًا أو عقلاً أى استوى فى أحدهما وهو أعم من المباح؛ لأنه ما استوى فيه الأمران شرعًا فقط فالمعانى غير المباح على هذا ثلاثة، ثالثها: استواء الأمرين شرعًا أو عقلاً ثم إن ما لا يمتنع شرعًا أعم من المعنى الأول للجائز وهو المباح وأخص مما لا يمتنع عقلاً.

قوله: (عدل عنه الشارح... إلخ) اعترضه ميرزاجان بأنه على حل الشارح لم يكن الإمكان الخاص معدوداً من جملة معانى لفظ الجائز مع أنه منها فى العقليات ثم معنى الاستواء على حل الشارح هو الاستواء فى عدم الاشتمال على المصلحة والمفسدة فى الفعل والترك تعلق به الخطاب أو لم يتعلق بل برأى العقل وعلى حل البعض معنى الاستواء الاستواء فى الوجود والعدم بحسب الواقع ونفس الأمر بالنظر إلى ذات الممكن.

قوله: (وعلى المشكوك فيها فيهما) أى شرعًا أو عقلاً «بالاعتبارين» أى اعتبار استواء الأمرين واعتبار عدم الامتناع والمراد يطلق على المشكوك فيه بمعنى ما استوى فيه الأمران شرعًا أو عقلاً وعلى المشكوك فيه بمعنى ما لا يمتنع عقلاً أو شرعًا.

قوله: (بحسب موجب إدراكه فيهما) يعنى أن المشكوك فيه بمعنى المحتمل كما يطلق على ما استوى فيه الأمران شرعًا أو عقلاً عند المخبر وبحسب ما أداه إليه إدراكه يطلق على ما لم يمتنع عقلاً أو شرعًا عنده.

قوله: (مع أن شيئًا منهما لا يسمى مشكوكًا) اعترضه ميرزاجان بأن المظنون نمنع أنه لا يسمى مشكوكًا وقوله إذا كان جانب وجوده راجحًا اعترضه أيضًا بأنه لا يدفع النقض بالظنى وهو ظاهر ولا بالقطعى إذ الرجحان شامل للوجوب اللهم إلا أن يخص بما إذا لم ينته إلى حد الوجوب هذا وأقول: لا مانع من أن يسمى القطعى والظنى بالمشكوك أى المحتمل؛ لأنه يقطع أو يظن أن الشىء لا يمتنع شرعًا أو عقلاً بحسب إدراكه لا بحسب نفس الأمر فيسمى بالمحتمل نظرًا لما فى نفس الأمر.

قوله: (كما يقال فى النقليات) أى الأمور الغير العقلية وإن غلب على الظن يعد أى الآن وقت الإخبار فيه شك ولا يراد به استواء الطرفين فكذلك الجائز يطلق على أحدهما.

قوله: (ولا يخفى أنه لو قال فكذلك بالفاء لكان أظهر) أى لأنه بدونه يوهم أنه متعلق بـ «يقال» فى قوله: «كما يقال المشكوك» مع أن المتعلق به هو قوله: يقال لما لا يمتنع ويتفرع على كون المشكوك يقال على ما لا يمتنع كما يقال على ما استوى فيه الأمران أن الجائز كذلك هذا ويحتمل أن قوله: «يقال لما لا يمتنع» سقط منه واو العطف والأصل ويقال ويكون المعنى أن المشكوك فيه كما يقال لما استوى الأمران فيه وما لا يمتنع يقال الجائز والمراد أحدهما وعلى هذا يكون قول المحشى: يقال لما لا يمتنع فيه إسقاط الحرف العاطف أيضًا.

قال: (مسألة: الإباحة حكم شرعى خلافًا لبعض المعتزلة، لنا أنها خطاب الشارع، قالوا: انتفاء الحرج وهو قبل الشرع).

أقول: ثانية مسائل المباح: الإباحة حكم شرعى خلافًا لبعض المعتزلة فإنهم يقولون: المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن نكر أن ذلك إباحة شرعية بل الإباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا.

التفتازانى

قوله: **(ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية)** فإن قيل من اعتقد أن الإباحة لا يلزم أن تكون حكمًا شرعيًا وأنها تتحقق قبل الشرع كيف يقدح فى دعواه إنكار كون ما انتفى الحرج فى فعله وتركه إباحة شرعية قلنا: ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة فى الشرع يعنى نحن ننكر أن ذلك مفهوم لفظ الإباحة بحسب عرف الشرع فيرجع النزاع إلى أن الإباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى الفعل والترك أو خطاب الشارع بذلك.

الجيزاوى

قوله: **(كيف يقدح... إلخ)** أى لأنه لم يلتزم أنها شرعية وثابتة بالشرع حتى يقال له إنها ليست شرعية.

قوله: **(إن الإباحة المستعملة فى لسان الشرع... إلخ)** اعترضه فى التحرير بأنه إن أراد بالشرع الشارع فلا يعرف له اصطلاح فى ذلك وإن أراد أهل الاصطلاح الفقهى فالخلف لفظى مبنى على الاصطلاح.

قال: (مسألة: المباح غير مأمور به خلافًا للكعبى، لنا أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح. قال: كل مباح ترك حرام، وترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وتؤول الإجماع على ذات الفعل، لا بالنظر إلى ما يستلزم جمعًا بين الأدلة، وأجيب بجوابين: الأول: أنه غير متعين لذلك، فليس بواجب، وفيه تسليم أن الواجب واحد، فما فعل فهو واجب قطعًا.

الثانى: إلزامه أن الصلاة حرام إذا ترك بها واجب، وهو يلزمه باعتبار الجهتين، ولا مخلص إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به من عقلى أو عادى فليس بواجب، وقول الأستاذ الإباحة تكليف بعيد).

أقول: اختلف فى المباح، هل هو مأمور به؟ فنفاه الجمهور خلافًا للكعبى، لنا أن الأمر طلب، وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله، والمباح لا ترجيح فيه لتساوى طرفيه فلا يكون مأمورًا به، احتج الكعبى بأن كل مباح ترك حرام فإن السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل، وكل ترك حرام واجب، فالمباح واجب، وبهذا يتم دليله، فقوله: وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كأنه جواب لسؤال، وهو أنه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته أنه لا يحصل إلا به، فأجاب بأنه لا يضرنا فإنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبه يتم دليلنا، وألزم بأن هذا الدليل والدعوى فى مصادمة الإجماع فلا يسمع؛ وذلك للإجماع على أن الفعل ينقسم إلى مباح وواجب، ولا شىء من المباح بواجب، فأجاب: بأن دليلنا قطعى فيجب تأوّل الإجماع بذات الفعل من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعًا بين الأدلة، ولا يمتنع كون الشىء مباحًا لذاته واجبًا لما يستلزمه كما يكون الشىء واجبًا حرامًا باعتبارين، وقد أجيب عن دليله بجوابين:

الأول: لا نسلم أنه لا يتم الواجب إلا به، وذلك أنه غير معين لذلك لإمكان الترك بغيره وهو ضعيف؛ لأن فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه، فما يعمل فهو واجب قطعًا، غاية ما فى الباب أنه واجب مخير لا معين، وهو لم يدع إلا أصل الوجوب.

الثانى: أنه يلزمك أن تكون الصلاة حرامًا إذا ترك بها واجب لأنه سبب الحرام، وسبب الحرام حرام، وهو أيضًا ضعيف فإن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين،

كما تقدَّم.

والجواب الحق الذى لا مخلص منه إلا به: منع كون ما لا يتم الواجب إلا به من ضروراته العادية والعقلية واجبًا كما تقدَّم، ثم قال الأستاذ: الإباحة تكليف ولا يخفى بعده أو يحمل على أنه يتضمن تكليفًا وهو وجوب اعتقاد إباحته.

التفتازانى

قوله: (غاية ما فى الباب أنه واجب مخير لا معين) يرد عليه أن المخير يجب أن يكون واحدًا من أمور معينة فإن قيل يكفى التعين النوعى وهو حاصل بكونه واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا قلنا: لا بد فى التعين النوعى من تعين حقيقة الفعل كالصوم والإعتاق مثلاً ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شىء من الأعراض العامة.

الجيزاوى

المصنف: (كل مباح ترك حرام) اعترض بأنا لا نسلم أن كل مباح ترك حرام ولا مستلزم له للقطع بأن الترك وهو كف النفس عن الفعل فرع خطوره بالبال وفرع داعية النفس له فمن لم يقصد الكف عن شىء وفعل مباحًا ولم يخطر بباله الحرام ولم يوجد منه كف فلا يكون آتيًا بترك الحرام الذى هو الواجب وإن كان غير آثم لعدم فعل المنهى عنه، فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم.

الشارح: (فإنهم يقولون المباح... إلخ) فالخلاف فى كون الإباحة حكمًا شرعيًا أو لا مبنى على الخلاف فى تفسيرها فعند المعتزلة أنها انتفاء الحرج وعندنا خطاب الشارع بذلك.

الشارح: (ولا مخلص منه) أى عما قاله الكعبى.

قوله: (من الأعراض العامة) ككونها واجبة أو مندوبة.

قال: (مسألة: المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم، لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير، قالوا مأذون فيهما واختص الواجب، قلنا تركتم فصل المباح).

أقول: ظن قوم أن المباح جنس للواجب، وهو باطل، بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم، لنا أن المباح لو كان جنسًا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لأنه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة، واللازم ظاهر بطلانه، قالوا: المأذون فى فعله حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الوجوب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون فى تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك الجواب، لا نسلم أن ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله أنه مأذون فى تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه.

(خطاب الوضع)

قال: (مسألة: خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالإسكار والملك والضمان والعقوبات، وبالمانعية للحكم لحكمة تقتضى نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص، وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة فإن كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة).

أقول: الأحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف، منها: الحكم على الوصف بالسببية، وهو: جعل وصف ظاهر منضبط مناطًا لوجود حكم، فلله تعالى فى الزنا حكمان: وجوب الجلد، وسببية الزنا له، وتنقسم بحكم الاستقراء إلى الوقتية، كزوال الشمس لوجوب الصلاة، والمعنوية كالإسكار للتحريم وكأسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحه بذلك فى المنتهى لم يبعد جعلها أمثلة للأسباب لاقترانها بالسكر، وإنما هو سبب، ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعًا وهو ينقسم إلى مانع للحكم ومانع للسبب، أما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص، فإن كون الأب سببًا لوجود الابن يقتضى أن لا يصير الابن سببًا لعدمه، وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة، فإن حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله، ولم يدع الدين فى المال فضلاً يواسى به، ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطًا للحكم وحقيقته أن عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فإن عدمها ينافى حكم البيع وهو إباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافى تعظيم البارى وهو السبب لوجوب الصلاة.

التفتازانى

قوله: (وكأسباب الملك) يعنى أن البيع سبب للملك وأن الغصب ونحوه من الإتلافات سبب للضمان وأن مثل الزنا سبب للعقوبة التى هى الحد ولولا أنه

صرح فى المنتهى بأن المراد أسباب هذه الأمور لم يبعد أن يجعل الملك ونحوه عطفًا على السكر الذى هو سبب لوجود الحد فتكون هذه أيضًا أسبابًا فإن الملك سبب إباحة الانتفاع والضمان سبب براءة الذمة والعقوبات سبب سقوط المطالبة الدنيوية والإنصاف أن هذا فى غير الملك بعيد.

قوله: (وأما المانع للسبب) يريد أن الحكم وجوب الزكاة وسببه الغنى والحكمة فيه وفى سببيته مواساة الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل نواسى به وهذا حكمة تخل بالمواساة فيكون الدين مانعًا لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب.

قوله: (وحقيقته) أى حقيقة كون الوصف شرطًا أن عدم ذلك الوصف مستلزم لعدم الحكم فعدمه مانع وقد سبق أن المانع إنما يكون مانعًا لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم الوصف مانعًا يكون لما فيه من حكمة تنافى حكمة الحكم أو السبب وهذا معنى قوله فيهما فحكم البيع إباحة الانتفاع والقدرة على التسليم شرطه فإن عدمها وهو العجز عن التسليم ينافى حكم البيع وهو إباحة الانتفاع ويلزم من هذا أن يكون فى عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع إذ تنافى اللوازم يستلزم تنافى الملزومات لكنه مبنى على تحقيق حكمتين إحداهما فى عدم القدرة والأخرى فى إباحة الانتفاع ليكونا ملزومين فيتنافيان وكذا فى شرطية الطهارة للصلاة الحكم هو وجوب الصلاة وسببه تعظيم الباري وعدم الطهارة ينافى ذلك، لكن ينبغى أن يبين أن فى عدم الطهارة حكمة تنافى الحكمة فى تعظيم الله تعالى، فالكلام قاصر عن إفادة المرام، وقال بعض الشارحين: ثبوت الملك حكم، وصحة البيع سببه وإباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع، لأن عدم القدرة على التسليم تستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال إباحة الانتفاع وكذا حصول الثواب أو دفع العقاب حكم والصلاة سببه وحكمة الصلاة التوجه إلى جناب الحق والطهارة شرط الصلاة لأن عدمها يستلزم ما يقتضى نقيض الحكم، أعنى عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة وقال الشارح العلامة: البيع سبب ثبوت الملك وحكمة البيع حل الانتفاع بالمعقود عليه وهو موقوف على القدرة على الانتفاع وهى على القدرة على التسليم فعدمها يخل بحكمة السبب وشرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تقتضى نقيض حكم

السبب مع بقاء حكمة السبب فعدم الطهارة مع الإتيان بمسمى الصلاة يشتمل على ما يقتضى نقيض حكم السبب أعنى عدم الثواب فإنه نقيض حصول الثواب الذى هو حكم السبب أعنى الصلاة مع بقاء حكمة السبب وهو التوجه إلى جناب القدوس.

الجيزاوى

المصنف: (مسألة خطاب الوضع) سبق أن المصنف يرى دخول خطاب الوضع فى الحكم وأن الحكم يعم الخطاب التكليفى والوضعى.

المصنف: (بالسببية الوقتية) أى بأن الوقت المخصوص سبب.

المصنف: (تقتضى نقيض الحكم) ظاهره أن المدار على اقتضاء حكمة المانع نقيض الحكم من غير اعتبار حكمة للحكم تكون حكمة المانع منافية لها وكذا مقتضى كلام الشارح وهو خلاف ما يعطيه كلام المحشى ويحتمل تنزيل كلام المصنف والشارح عليه بأن يقال تقتضى نقيض الحكم لمنافاتها لحكمته.

المصنف: (فإن كان المستلزم عدمه) أى فإن كان عدم الوصف هو الذى استلزم الإخلال فالوصف شرط فيهما أى فى استلزام عدمه الإخلال بحكمة الحكم بأن اشتمل على حكمة تنافى حكمة الحكم وفى استلزامه الإخلال بحكمة السبب بأن اشتمل العدم على حكمة تخل بحكمة السبب.

المصنف: (كالقدرة على التسليم والطهارة) المتبادر أن الأول لما فى عدمه الإخلال بحكمة الحكم والثانى لما فى عدمه الإخلال بحكمة السبب وعليه حل الشارح المحقق وغيره قد جعل الأمر بالعكس على ما ستعرفه مما نقله المحشى.

قوله: (عطفًا على السكر) الأولى الإسكار إذ هو الذى فى عبارة المصنف.

قوله: (والضمان سبب براءة الذمة) لعله أراد بالضمان غرم بدل المتلف إذ لو أراد به شغل الذمة بالبدل لكان سببًا للمطالبة لا براءة الذمة كما قال.

قوله: (والإنصاف أن هذا فى غير الملك بعيد) وجهه أن ليس غيره سببًا لحكم هو أحد الأحكام الخمسة إلا أن يقال: إن المراد بالحكم كل ما ترتب على شىء كما سنذكره.

قوله: (وقد سبق أن المانع إنما يكون مانعًا لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم) الذى سبق أن المانع إنما يكون مانعًا لحكمة تقتضى نقيض الحكم فإذا أول بما تقدم

أمكن أن يكون قد سبق ذلك.

قوله: (فحكم البيع إباحة الانتفاع) اعلم أن الحكم فى هذا الموضع ليس قاصرًا على الوجوب وأخواته بل يشمل كل ما ترتب على شىء وقوله: والقدرة على التسليم شرطه أى شرط حكم البيع هذا ظاهره مع أن القدرة المذكورة شرط لصحة البيع الذى هو سبب لحل الانتفاع؛ فإن اعتبر أنها وإن كانت شرطًا فى صحة البيع لكن لما ترتب على عدمها نقيض حكم البيع كانت شرطًا فى الحكم بهذا الاعتبار كان واضحًا.

قوله: (حكمة منافية لحكمة حكم البيع) الحكمة المنافية هى عدم إمكان الانتفاع بالمبيع.

قوله: (إذ تنافى اللوازم يستلزم تنافى الملزومات) إذا كان عدم القدرة ملزومًا لحكمة وإباحة الانتفاع ملزومًا لحكمة وقلنا: إن عدم القدرة مناف لإباحة الانتفاع وقلنا: إنه يلزم من تنافيهما تنافى حكمتيهما لا يناسب أن يقال: إذ تنافى اللوازم يستلزم تنافى الملزومات استدلالاً على ذلك بل أن يقال: إن تنافى الملزومات يستلزم تنافى اللوازم إلا أن يكون المعنى أنه إذا كان تنافى اللوازم يستلزم تنافى الملزمات وقد وجدنا الملزومين هنا متنافين فيكون ذلك دليلاً على تنافى اللازمين فتأمله.

قوله: (ليكونا ملزومين) أى فيكون عدم القدرة وإباحة الانتفاع ملزومين فيتنافيان.

قوله: (وسببه تعظيم البارى) وحكمة ذلك السبب هى حسن الأدب كما أن حكمة عدم الطهارة سوء الأدب.

قوله: (وعدم الطهارة ينافى ذلك) الطهارة شرط فى صحة الصلاة وعدمها ينافى الصحة لكن بالنسبة للوجوب الذى جعل حكمًا للصلاة لا ينافيه وإنما ينافى سببه وهو تعظيم الله تعالى فجعلت شرطًا فى السبب بهذا الاعتبار.

قوله: (ثبوت الملك... إلخ) على هذا تكون القدرة شرطًا للسبب والطهارة شرطًا للحكم.

قوله: (وقال الشارح العلامة) هو كالذى قبله.

قال: (وأما الصحة والبطلان أو الحكم بهما فأمر عقلى لأنها إما كون الفعل مسقطًا للقضاء وإما موافقة أمر الشرع والبطلان والفساد نقيضها الحنفية، الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه، وأما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرّم لولا العذر كأكل الميتة للمضطر والقصر والفطر فى السفر واجبًا ومندوبًا ومباحًا).

أقول: لفظ الصحة والبطلان يستعمل فى العبادات تارة وفى المعاملات أخرى أما فى العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة أمر الشرع وإن وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطًا للقضاء، لا يقال القضاء حينئذٍ لم يجب فكيف يسقط لأنا نقول المعنى رفع وجوبه، وهو مناقشة لفظية، وأما فى المعاملات فترتب الأثر المطلوب منها عليها، ولو فسرناها فى العبادات به ورجعنا الخلاف إلى الخلاف فى ثمرتها لكان حسنًا والبطلان نقيضها فيهما، والفساد يرادف البطلان، وقالت الحنفية: الباطل من المعاملات هو اللامشروع بأصله، كبيع الملاقيح، والفاسد المشروع بأصله دون وصفه، كالزنا ولذلك قالوا: إذا طرح الزيادة صح، ولم يحتج إلى تجديد عقد وإن ثبت لهم ذلك لم نناقشهم فى التسمية، إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطلان فى العبادات من جملة أحكام الوضع فأنكر ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقًا للأمر أو مخالفًا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطًا للقضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديًا للصلاة وتاركًا لها، سواء بسواء، فلا يكون حصوله فى نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع فى شيء بل هو عقلى مجرد، ومنها: الرخصة وهو ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرّم لولا العذر والعزيمة بخلافها، وحاصله أن دليل الحرمة إذا بقى معمولاً به وكان التخلف عنه لمانع طارئ فى حق المكلف، لولاه لثبتت الحرمة فى حقه، فهو الرخصة وإلا فالعزيمة، فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه أو خصص من دليل محرّم، ثم الرخصة قد تكون واجبًا، كأكل الميتة للمضطر أو مندوبًا كالقصر فى السفر أو مباحًا كالفطر فى السفر.

التفتازانى

قوله: (ولو فسرناها) يعنى يحسن أن يقال الصحة مطلقًا عبارة عن ترتب الأثر

المطلوب من الحكم عليه إلا أن المتكلمين يجعلون الأثر المطلوب فى العبادات هو موافقة أمر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا فى صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف فى تفسير صحة العبادات بل فى تعيين الأثر المطلوب منها.

قوله: (والبطلان نقيضها) أى نقيض الصحة فى العبادات والمعاملات فهو فى العبادات عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها أو عن عدم سقوط القضاء وفى المعاملات عن عدم ترتب الأثر المطلوب فيها عليها وليس فى كلام المصنِّف تعرض للصحة والبطلان فى المعاملات، اللهم إلا أن يتكلف فتدرج الصحة فى موافقة أمر الشارع فلذا صرح الشارح المحقق بأن ما أورد فى المتن مختص بصحة العبادات ثم أورد تفسير الجمهور لصحة المعاملات وأشار إلى أنه يمكن اطراده فى العبادات أيضًا وإلى أن ثمرتها موافقة أمر الشارع أو إسقاط القضاء لا حصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى جوابه بأن المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ثم لا يخفى أن المراد بالأثر فى المعاملات ما يترتب عليها شرعًا كحصول ملك العين وحل الانتفاع فى البيع ومنفعة البضع فى النكاح لا حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل حتى يرد الاعتراض بأن مثل التوالد قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح.

قوله: (وقالت الحنفية) المعتبر فى الصحة عندهم وجود الأركان والشرائط مما ورد فيه نهى وثبت قبح وعدم مشروعية فإن كان ذلك باعتبار الأصل فباطل، أما فى العبادات فكالصلاة بدون بعض الشرائط والأركان، وأما فى المعاملات فكبيع الملاقيح وهى ما فى البطن من الأجنة لانعدام ركن البيع أعنى المبيع وإن كان باعتبار الوصف ففاسد، كصوم الأيام المنهية فى العبادات وكالربا فى المعاملات فإنه اشتمل على فضل خال عن العوض والزائد فرع عن المزيد عليه فكان بمنزلة وصف وأيضًا وجد أصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذى هو المبادلة التامة وإن كان باعتبار أمر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلاة فى الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة فظهر أن التقييد بالمعاملات ليس على ما ينبغى.

قوله: (وإن ثبت لهم ذلك) أى صحة بيع الدار عند طرح الزيادة لم نناقشهم فى تسمية الأول باطلاً، والثانى فاسداً إذ لا مشاحة فى الاصطلاحات.

قوله: (قد يظن أن الصحة والبطلان فى العبادات) قيد بذلك لأن الدليل الذى أورد فى المتن يخصه حيث زعم أن الصحة إما كون الفعل مسقطًا للقضاء وإما موافقة أمر الشارع هذا والمقام لا يخلو عن خلل حيث أطلق الصحة والبطلان أولاً وخص التفسير بالعبادات وأدرج الشارح تفسير المعاملات ثم أطلق تفسير الفاسد للحنفية وخصه الشارح بالمعاملات ثم خص ما ظن أنه من أحكام الوضع بالعبادات.

قوله: (ومنها الرخصة) جعل الآمدى أصناف خطاب الوضع ستة: الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان، والسادس العزيمة والرخصة، والمصنف قرر الثلاثة الأول وصرح بنفى كون الصحة والبطلان منها، ثم قال: وأما الرخصة فلم يشعر كلامه بإثبات أو نفى إلا أن نظمه فى أسلوب الصحة حيث قال: وأما الصحة وأما الرخصة ربما أشعر بأنه ليس من أحكام الوضع والشارح نظمه فى أسلوب الثلاثة الأول حيث قال: ومنها الرخصة إلا أن تطابق المتن والشرح على أنها تكون واجبًا ومندوبًا ومباحًا ينفى كونها من خطاب الوضع بل خطاب الاقتضاء والتخيير، ومن دأب الشارح المحقق فى أمثال هذه المقامات أن يجمل الكلام إجمالاً.

قوله: (والعزيمة بخلافها) ذكر فى المنتهى أن العزيمة ما ألزم من الأحكام لا لذلك أى لا لعذر مع قيام المحرّم لولا العذر والظاهر أنه مختص بالواجب إلا إذا أريد بألزم أثبت وشرع فيعم وهو اللائق بكلام الشارح لكنه مخالف لاصطلاح الجمهور.

قوله: (وحاصله) يعنى أن معنى المحرم دليل الحرمة ومعنى قيامه بقاؤه معمولاً به ومعنى العذر ما يطرأ فى حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذى دل الدليل على حرمته ومعنى قوله: لولا العذر أن المحرم كان محرمًا ومثبتًا للحرمة فى حقه أيضًا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فليتأمل، وقوله: فهو الرخصة الضمير للحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم وهو أعم من الفعل كأكل الميتة والترك كصوم المسافر وصلاته الرباعية ولذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وإن جاز أن يوجد الفعل شاملاً للترك أيضًا بناء على أنه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لأنه لا محرّم وخرج ما نسخ

تحريمه لأنه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به وخرج ما خص من دليل المحرّم لأن التخلف ليس لمانع فى حقه بل التخصيص بيان أن الدليل لم يتناوله وخرج أيضًا وجوب الإطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لأنه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما أن الإعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لأنه الواجب فى حقه بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله: وإلا فعزيمة معناه وإن لم يكن الحكم كذلك فعزيمة وظاهره أن الحكم منحصر فى الرخصة والعزيمة والحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع فى مقابلة الرخصة، وتمام تحقيق هذه المباحث فى أصول الحنفية.

قوله: (أو مباحًا) إن أراد به ما تساوى فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لأنه إن تضرر فالفطر أحب وإلا فالصوم وإن أراد أعم من ذلك مثل ما أذن فيه الشارع لاندرج فيه المندوب.

الجيزاوى

الشارح: (ومنها الرخصة) أى الحكم بأن الحكم رخصة أو عزيمة من أحكام الوضع لا نفس الرخصة والعزيمة.

قوله: (إلا أن تطابق المتن والشرح... إلخ) علمت أن الكلام ليس فى نفس الرخصة بل فى الحكم بالرخصة فلا منافاة بين تقسيم الرخصة إلى الواجب والمندوب والمباح وبين جعل الحكم بها من خطاب الوضع.

(المحكوم فيه)

قال: (المحكوم فيه: الأفعال: مسألة: شرط المطلوب الإمكان، ونسب خلافه إلى الأشعرى، والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول لأنه معنى الطلب ولا يصح لأنه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لأنه لو تصوّر مثبتًا لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته وهو محال، فإن قيل: لو لم يتصوّر لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين لأن العلم بصفة الشىء فرع تصوّره، قلنا الجمع المتصوّر جمع المختلفات وهو المحكوم بنفسه ولا يلزم من تصوّره منفيًا عن الضدين تصوّره مثبتًا، فإن قيل: متصوّر ذهنًا للحكم عليه ولا فى الخارج؟ قلنا فيكون الخارج مستحيلاً والذهنى بخلافه. وأيضًا يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل، وأيضًا الحكم على الخارج يستدعى تصوره للخارج).

أقول: فرغ من أبحاث الحكم وشرع فى المحكوم فيه، وهو: أفعال المكلفين، وفيه مسائل، هذه أولاها: شرط المطلوب الإمكان، فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه إلى الأشعرى، ولم يثبت تصريحه به والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وإن ظن قوم أنه ممتنع لخيره، لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل، أما الملازمة فلأن التكليف به هو الطلب وهو استدعاء الحصول، وأما بطلان اللازم فلأنه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصوّر الوقوع وموقوف عليه، فإذا انتفى انتفى، وإنما قلنا: لا يتصوّر وقوعه لأنه لو تصوّر لتصوّر مثبتًا، ويلزم منه تصوّر الأمر على خلاف ماهيته؛ فإن ماهيته تنافى ثبوته وإلا لم يكن ممتنعًا لذاته فما يكون ثابتًا فهو غير ماهيته، وحاصله أن تصوّر ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى أن تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق؛ وتوضيحه أنا لو تصورنا أربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس بأربعة، فقد تصوّرنا أربعة ليست بأربعة فالمتصوّر لنا أربعة وليس بأربعة هذا خلف، فإن قيل: لو لم يتصوّر المستحيل لم يتصوّر الجمع بين الضدين فامتنع العلم بإحالة الجمع بين الضدين لأن إحالة

الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصوّر ذلك الشيء. قلنا: نحن لا ندعى انتفاء تصوّر المستحيل مطلقًا بل انتفاء تصوره مثبتًا وهو أخص ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم، والذى ذكرتم يستدعى تصوّره مطلقًا لا تصوّره مثبتًا فلا يضرنا، وبيانه أن المتصوّر هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة، وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصوّر فى الضدين منفيًا لا مثبتًا، فإن قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنًا لأنا نحكم عليه بالحكم الثبوتى بأنه معدوم ومستحيل وثبوت الشىء لغيره فرع ثبوته فى نفسه، فهو ثابت، وإذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن وذلك كاف فى طلبه، قلنا ما ذكرتم باطل لوجوه:

الأول: أنه يكون الخارج مستحيلاً، والذهنى بخلافه، وهو المتصوّر فلا يكون المستحيل هو المتصوّر.

الثانى: أن الحكم بالامتناع على المتصوّر، وقد ذكرت أن ذلك هو الذهنى وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع.

الثالث: أن تصوّره ذهنًا لا يكفيكم ولا يضرنا؛ لأن حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعى تصوره للخارج وبينا أنه لا يتصوّر لأنه تصوّر الأمر على خلاف حقيقته.

التفتازانى

قوله: (والإجماع منعقد على صحته) بل على وقوعه كتكليف الكافر بالإيمان والعاصى بالطاعة وإنما الخلاف فيما أمكن فى نفسه لكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الأجسام أم لم يمتنع كحمل الجبل والطيران إلى السماء فجوزه الأشاعرة وإن لم يقع وأما ما يكون مستحيلاً بالنظر إلى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف فيه فرع تصوره فمنهم من قال: لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعًا، وهو منتف ههنا فإنه إنما يتصور إما منفيًا بمعنى أنه ليس لنا شىء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له كذا فى المواقف.

قوله: (وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره) يشير إلى أن الصحيح استناد الكل إليه

بطريق الاختيار من غير أن يتأدى إلى وجوب أو امتناع.

قوله: (فإن ماهيته تنافى ثبوته) إشارة إلى أنه لا ينتقد بما علم الله أنه لا يقع إذ لا يلزم من تصوره مثبتًا تصور الأمر على خلاف ماهيته.

قوله: (فإن قيل) حاصل السؤال إثبات أن المستحيل متصور الثبوت ذهنًا فتكون معارضة فى المقدمة القائلة بأن المستحيل لا يتصور وقوعه وإذا ضم إليه قولنا: وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما يشعر به قوله: وذلك كاف فى طلبه، كان معارضة فى أصل الدعوى أو ابتداء دليل للمخالف من غير قصد إلى المقابلة أو الممانعة، وإنما ذكر فى هذا المقام وعلى طريق السؤال لشدة ملاءمته لدليل الخصم، نعم لما كان المذهبان على طرفى النقيض كان دليل كل منهما معارضة لدليل الآخر من جهة المعنى، وأما الأجوبة فتقريرها على ما فى الشارح ظاهر وإنما الكلام فى توجيهها وكأن الأول معارضة ولا يتوجه إلا إذا جعل السؤال دليلاً للمخالف وبالجملة فحاصله أن المستحيل هو الخارجى ليس هو الذهنى وهو ظاهر والمتصور هو الذهنى لأنه الحاصل فى العقل فليس المستحيل هو المتصور فإن قيل عدم الحصول فى الذهن لا يوجب عدم التصور، فإن المتصور هو الذى حصل فى العقل صورته لا هو نفسه، قلنا: إنما يكون ذلك فيما له صورة والمستحيل ليس كذلك، وفيه نظر، والثانى: نقض إجمالى، أى: لو صح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع. بيانه: أن المحكوم عليه فى قولنا: اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر فى تقرير السؤال أن المحكوم عليه المتصور ذهنى ثابت فى الذهن ومعلوم أن الثابت فى الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بممتنع، وجوابه: أن المحكوم عليه فى القضية وإن كان متصوراً لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع مثلاً، ولو سلم فعدم امتناع الذهنى إنما هو فى الذهن والحكم إنما هو بالامتناع فى الخارج، وحاصل معنى قولنا: اجتماع النقيضين ممتنع أن المعنى الحاصل فى الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد له فى الخارج فرد يطابقه.

وأما الثالث: فلا أرى له توجيهًا لأن امتناع طلب المستحيل لما كان مبنيًا على أنه لا يتصور ثبوته كما سبق فى تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنًا كافيًا لما ذهبنا إليه من صحة طلبه نافيًا لما ذكرتم من امتناع تصور وقوعه فيكفينا ويضركم

اللهم إلا أن يجعل امتناع الطلب مبنيًا على أنه لا يتصور ثبوته فى الخارج وحينئذٍ يقع قوله: لأن حكم الذهن مرتبطًا أى الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور المحكوم عليه مثبتًا فى الخارج وإلا فليس له كثير دخل فى عدم الكفاية والمضرة ولم يدع المعارض والمستدل حكم الذهن على الخارج بل صرح بأن المحكوم عليه بالامتناع لا ثبوت له إلا فى الذهن، هذا غاية ما أمكن فى هذا المقام، وتقرير غيره من الشارحين قاصر عن إفادة المرام، لأن أقرب ما قالوا هو أن السؤال معارضة ثانية فى المقدمة أو اعتراض على جواب المعارضة الأولى توجيهه أنه يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتًا فى الذهن لكونه محكومًا عليه فيكون حاصلاً فى الذهن فيتصور ثبوته فيه ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين فى الخارج حتى يلزم تصور الأمر على خلاف ما عليه، وأما الأجوبة الثلاثة:

فتقرير الأول: أن اجتماع الضدين لو كان متصورًا ذهنًا لكان الحكم باستحالته إنما هو بحسب الخارج دون الذهن ضرورة ثبوت المحكوم عليه فى الذهن فتصور وقوعه ذهنًا يكون تصور وقوع الممكن، والنزاع إنما هو فى تصور وقوع المحال أو أنه لو كان ثابتًا فى الذهن لكان ثابتًا فى الخارج لأن الذهن ثابت فى الخارج واللازم باطل لأنه لا مستحيل فى الخارج.

وتقرير الثانى: أنه يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على ما ليس بمستحيل بالذات لأن المستحيل بالذات ما يمتنع تصوره أو أن الجمع بين الضدين فى الذهن غير مستحيل فيكون الحكم باستحالته حكمًا باستحالة ما ليس بمستحيل.

وأما فى الثالث: فلم يذكروا شيئًا يعتد به وفى بعض الشروح أن الثالث من تتمة الثانى، وكلاهما جواب واحد حاصله أن المستحيل إذا تصور ذهنًا فالحكم بالاستحالة إما على الذهنى وهو باطل لأنه غير مستحيل وإما على الخارجى وهو محال لأنه غير متصور، واعلم أن المتصور قد يراد به ما يمكن أن يكون له حصول خارجى وينبغى أن يكون بلفظ اسم الفاعل وإن اشتهر بلفظ اسم المفعول وقد يراد به ما له حصول عقلى وحينئذٍ لا يعتد بالذهن فلا يقال هذا متصور ذهنًا، وإذا تأملت كلامهم فى هذا المقام اطلعت على ابتناء بعض المغالطة على عدم الفرق بين المعنيين.

قوله: (وبيانه) ذكر فى المواقف نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة

فى العقل فلا يمكن أن يتصور شىء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض وإما على سبيل النفى بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط أحدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن.

قوله: (بالحكم الثبوتى) يعنى حكمًا إيجابيًا كقولنا اجتماع النقيضين محال ومعدوم فإنه موجبه نظرًا إلى الظاهر فيستدعى ثبوت الموضوع وليس فى الخارج فهو فى الذهن وهذا بخلاف السالبة فإنه ربما يمنع لزوم ثبوت موضوعها إذ قد سلب عنه الشىء ونفى وهو لا يقتضى ثبوته.

الجيزاوى

المصنف: (شرط المطلوب الإمكان) إنما قال شرط المطلوب إشارة إلى أن الكلام ليس فى ورود صيغة الطلب بل فى نفس الطلب النفسانى ثم المراد أن الإمكان شرط ثبتت شرطيته عقلاً كما جرى عليه المصنف حيث قال: لو صح لكان. . . إلخ. فإنه دليل عقلى والمراد بالإمكان الإمكان العقلى والعادى أى أن يكون المطلوب ممكنًا عقلاً وعادة فما أمكن فى ذاته وامتنع لعدم إمكانه عادة وما لم يكن ممكنًا فى ذاته بل امتنع لنفس مفهومه فيه النزاع وعليه فالدليل أخص من المدعى وقال الشيرازى: إن المراد الممكن لذاته وإن امتنع لعادة أو غيرها كما هو ظاهر المصنف وقيل: إن النزاع فيما أمكن فى ذاته وامتنع لعدم تعلق القدرة به عادة وأما ما لم يمكن فى ذاته فمتفق على عدم جوازه.

المصنف: (ونسب خلافه للأشعرى) لم يصرح الأشعرى بالخلاف وإنما ذلك قضية مذهبه.

المصنف: (لنا لو صح... إلخ) المصنف إن قال بعدم جواز التكليف بالمستحيل كما قال جمهور المعتزلة إلا أن المصنف يخالفهم فى المأخذ فمأخذه ما ذكره بقوله: لو صح. . . إلخ. ومأخذهم هو قبح التكليف به وأيضًا مأخذ القدرية أن الآمر يريد وقوع المأمور لأن الجمع بين علمه تعالى بأنه لا يقع وإرادة وقوعه تناقض.

المصنف: (لكان مستدعى الحصول لأنه معنى الطلب) لا حاجة لهذا التطويل بل

يكفى أن يقول لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوبًا.

المصنف: (**لأنه معنى الطلب**) أى التكليف هو معنى الطلب وهو دليل على الصغرى وقوله: ولا يصح كونه مستدعى الحصول هذا هو بطلان اللازم وقوله: لأنه لا يتصور وقوعه أى وما لا يتصور وقوعه لا يكون مستدعى الحصول استدلال على بطلان اللازم وقوله: لأنه لو تصور... إلخ استدلال على مقدمة هذا الدليل القائلة: إنه لا يتصور وقوعه، وقوله: فإن قيل لو لم يتصور... إلخ. معارضة لقوله: لأنه لا يتصور وقوعه وقوله: لم يعلم أى لم يصدق مع أن التصديق حاصل وقوله: قلنا الجمع المتصور حاصله الفرق بين ما يقتضيه طلب المستحيل من تصوره مثبتًا وما يقتضيه الحكم بإحالة اجتماع الضدين من تصوره منفيًا وفى التحرير منع توقف التكليف بالجمع بين الضدين على تصوره واقعًا بل يكفى فيه تصور الاجتماع الممكن ثم طلبه للضدين فيستدعى فى الطلب مثل ما يستدعيه فى الحكم وقوله: فإن قيل متصور ذهنًا... إلخ. يحتمل أن يكون المعنى فإن قيل ذلك جوابًا عن السؤال المتقدم فى قوله فإن قيل: لو لم يتصور لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين وحاصله أن العلم بإحالة الجمع بين الضدين يستلزم تصوره وثبوته ذهنًا لا خارجًا والمدعى أنه لا يتصور وقوعه خارجًا وحاصل رده أنه يلزمه أن المتصور ليس هو المستحيل الذى هو الجمع المذكور فى هذا الفرض وأن الحكم بالإحالة على ما ليس بمستحيل وأن الحكم على الخارج وهو الجمع بين الضدين مثلاً يستدعى تصوره للخارج.

المصنف: (**ولا فى الخارج**) أى وليس ثابتًا فى الخارج فليكن ثابتًا فى الذهن.

المصنف: (**وأيضًا الحكم على الخارج... إلخ**) يصح أن يكون منعًا للكبرى المحذوفة بعد قوله متصور ذهنًا للحكم عليه تقديرها وكل متصور ذهنًا يصح طلبه وحاصل المنع أن الطلب يستدعى تصور المطلوب ثابتًا فى الخارج، والمتصور ذهنًا للحكم عليه لم يتصور ثابتًا فى الخارج.

الشارح: (**ولم يثبت تصريحه به**) أى وإنما أخذ من قوله إن القدرة مع الفعل وإن أفعال العباد مخلوقة له تعالى أما من الأول: فلأنه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذى هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور ومستحيلاً بالنسبة إلى المكلف، وأما من الثانى: فلأن أفعال العباد لما لم تكن مقدورة للعبد استحالت منه

والحق أنه لا يلزم الأشعرى التكليف بالمحال لأن القدرة إنما تجب فى زمن الإيقاع حتى يتحقق الامتثال لا زمن التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع والتكليف عنده لا يتعلق إلا بالكسب لا بالإيجاد على أن الكلام فى المستحيل لذاته وليس فى كلام الأشعرى ما يؤخذ منه جوازه أصلاً.

الشارح: (وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره) أى ظن قوم أن ما تعلق علم الله بأنه لا يقع ممتنع ومستحيل لغير ذاته مع أنه ليس محالاً كما قاله الغزالى وطائفة من المحققين بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه لأن كل ممكن عادة فهو ممكن عقلاً ولا عكس، وفيه أن الوصف بالمحالية التى لا تجامع الإمكان هو الوصف بالمحالية الذاتية وليست هى المرادة فى قولهم: محال لغيره غايته أن إطلاق المحال على الممكن الذى منع من أحد طرفيه مانع مجاز والتقييد بقولهم: لغيره قرينة ذلك إلا أن يقال لا يطلق المحال اصطلاحًا إلا على المحال عقلاً أو عادة نظرًا لذات الشىء.

قوله: (سواء امتنع لا لنفس مفهومه... إلخ) وإنما لم يكن مستحيلاً لذاته لعدم ترتب محال عليه لأنه لو تعلقت به القدرة الحادثة لا يكون محلها شريكًا لأنه مخلوق وفى تكليفه ذلك فالاستحالة عادية فقط.

قوله: (أم لم يمتنع) أى بأن يكون من جنس ما تتعلق به القدرة لكن يكون من نوع أو صنف لم تجر العادة بتعلق القدرة الحادثة به كحمل الجبل والطيران إلى السماء.

قوله: (فمنهم من قال... إلخ) يفيد أن فيه خلافًا أيضًا وهو كذلك هكذا قال السيد ـ قدس سره ـ فى شرح المواقف اعتراضًا على صاحب المواقف فى قوله إن النزاع ليس فى المستحيل لذاته وأن ذكر الدليل الذى يتعلق به ذكر للشىء فى غير محله لأنه لا نزاع فيه.

قوله: (إنما يتصور إما منفيًا... إلخ) أى إنما يتصور على أحد وجهين إما منفيًا. . . إلخ.

قوله: (يشير إلى أن الصحيح... إلخ) أى أن قوله وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره المفيد أن الحق أنه ليس محالاً فيه إشارة إلى أن الصحيح استناد الكل إليه بطريق الاختيار من غير أن يتأدى إلى وجوب أو امتناع فمع تعلق علم الله بوقوعه لا

يقال: إنه واجب عقلاً لغيره ولا يخرج عن كونه ممكنًا عقلاً، وكذا ما علم الله تعالى عدم وقوعه من العبد لا يخرج به عن كونه ممكنًا وليس محالاً.

قوله: (فتكون معارضة فى المقدمة القائلة بأن المستحيل لا يتصور وقوعه) أى أن دليلها يعارض دليلها يعنى أن كون المستحيل لا يتصور وقوعه ينافيه أن المستحيل يتصور وقوعه ذهنًا لأن دليل كل يقتضى خلاف ما يقتضيه الآخر ودليل الأول أنه لو تصور مثبتًا لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته وتصور الأمر على خلاف ماهيته محال لأنه تصور الشىء غير الشىء فلا يتصور المستحيل مثبتًا ودليل الآخر أن المستحيل نحكم عليه حكمًا إيجابيًا وكل ما كان كذلك يكون ثابتًا وحيث لم يكن فى الخارج فالثبوت فى الذهن فالمستحيل متصور الثبوت ذهنًا وهذه المعارضة مدفوعة بأن المراد أن المستحيل لا يتصور وقوعه خارجًا وقولهم: إن تصور العقل ماهية المستحيل متصفة بالوجود سواء اتصفت فى الواقع وصدق ذلك العلم أو لا وكذب ليس بمحال كيف وتصور الكواذب لا يستحيل مردود بأنه لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود أن المحال من حيث إنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده واقعًا فى الخارج فإنه يرجع إلى تصوره موجودًا وغير موجود فإن الكلام فى الطلب الحقيقى.

قوله: (كان معارضة فى أصل الدعوى) هى أن المستحيل لا يصح طلبه للدليل الذى ذكره بقوله: لو صح التكليف بالمستحيل. . . إلخ.

قوله: (فحاصله... إلخ) هو قياس من الشكل الثانى.

قوله: (عدم الحصول فى الذهن) أى عدم حصول المستحيل خارجًا فى الذهن.

قوله: (وفيه نظر) لعل وجهه أن المستحيل له صورة على طريق التشبيه كما سيذكره المحشى ويحتمل أن يكون وجهه أن المستحيل له صورة وإن كانت كاذبة كما ذكرناه قبل.

قوله: (وجوابه أن المحكوم عليه... إلخ) يقال عليه إذا كفى فى الحكم بالامتناع تصور العنوان فليكف تصور العنوان فى الطلب إلا أن يقال: إن هناك فرقًا بينهما وهو أن الطلب لا بد فيه من تصور المطلوب كما طلب والمطلوب الإيقاع بخلاف الثانى.

قوله: (بل على ما له تلك الصورة) مبنى على نفى الوجود الذهنى بل الموجود

الشبح والمثال وقوله: ولو سلم... إلخ. مبنى على إثبات الوجود الذهنى على معنى أن الشىء موجود فى الذهن وإن اختلفت الآثار المترتبة على الوجود الخارجى وقوله: فيكفينا ويضركم حكاية عن لسان الخصم.

قوله: (أى الحكم بالامتناع ليس على ما فى الخارج) أى إنما كان الثبوت ذهنًا لا يكفيكم فى دعوى طلب المحال ولا يضرنا فى عدم طلبه، لأن الحكم ليس على الخارج حتى يلزم تصوره فيصح طلبه وإنما الحكم على المتصور ثبوته ذهنًا وهو ليس بمستحيل.

قوله: (اطلعت على ابتناء بعض المغالطة على عدم الفرق بين المعنيين) وذلك أن قوله فإن قيل متصور ذهنًا لا يرد بعد قوله: لا يتصور وقوعه لأنه بمعنى ليس له حصول خارجى.

قوله: (قد جمع بين الطريقين) رد بأن النفى الذى اعتبر فى الطريقة الأولى هو نفى ما يماثل، والنفى فى الطريقة الثانية هو نفى أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وأين أحدهما من الأخر.

قال: (المخالف لو لم يصح لم يقع لأن العاصى مأمور وقد علم الله أنه لا يقع وأيضًا أخبر أنه لا يؤمن، كذلك من علم بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه، ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولأن الأفعال مخلوقة لله تعالى، ومن هذين نسب تكليف المحال إلى الأشعرى، وأجيب بأن ذلك لا يمنع تصوّر الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالإجماع، قالوا: كلف أبا جهل تصديق رسوله فى جميع ما جاء به، ومنه أنه لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه فى أن لا يصدقه، وهو مستلزم أن لا يصدقه، والجواب: أنهم كلفوا بتصديقه وإخبار رسوله كإخبار نوح عليه السلام ولا يخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف ومثله غير واقع).

أقول: للمخالفين وهم مجوزو تكليف المحال وجهان:

قالوا: أوّلاً: لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لأن العاصى مأمور ويمتنع منه الفعل لأن الله قد علم أنه لا يقع، وخلاف معلومه محال، وإلا لزم جهله، وأيضًا أخبر أنه لا يؤمن فى قوله: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [البقرة:٦]، وخلاف خبره محال وإلا لزم كذبه وكذلك من علم بموته قبل تمكنه من الفعل المأمور به فإنه يمتنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فإنه يمتنع منه الفعل امتثالاً، ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل، كما ثبت فى الكلام من مذهب الأشعرى وهو حينئذٍ غير مكلف، فإن التكليف قبل الفعل لإن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا فى المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت فى الكلام من مذهب الأشعرى ومن هذين الأصلين وهو قول الأشعرى إن القدرة مع الفعل وإن أفعال العباد مخلوقة لله نسب تكليف المحال إلى الأشعرى وإلا فهو لم يصرح به.

والجواب: وجهان:

أحدهما: أن ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف فى الجملة، وإن امتنع لغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو غير محل النزاع.

ثانيهما: أنه يبطل المجمع عليه فيكون باطلاً بيانه أن ذلك يستدعى أن التكاليف

كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما وأيًا كان تعين، وامتنع الآخر وللدليلين الأخيرين، وأما الموت والنسخ والإخبار فلا يعم وكون كل تكليف بالمستحيل باطلاً بالإجماع لأن من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه، ومن قال بوقوعه لم يعمم.

قالوا: ثانيًا: لو لم يجز لم يقع وقد وقع فإنه كلف أبا جهل ونحوه بالإيمان وهو تصديق رسوله فى جميع ما جاء به، ومنه أن لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه فى أنه لا يصدقه وهو محال لأن تصديقه فى أن لا يصدقه يستلزم أن لا يصدقه إذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لأنه خلاف ما أخبر به.

والجواب: أنهم لم يكلفوا إلا بتصديقه وأنه ممكن فى نفسه متصوّر وقوعه إلا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين وإخباره لرسوله كإخباره لنوح بقوله: ﴿أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾ [هود:٣٦]، لا أنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر، نعم لو كلفوا بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه، ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط منهم التكليف.

التفتازانى

قوله: (وأيضًا أخبر) عطف على قوله: قد علم، وهذا دليل آخر على أن العاصى يمتنع منه الفعل وذلك فى الكفار خاصة، وقوله: وكذلك، أى: مثل العاصى من علم بموته ومن نسخ عنه الفعل، وقوله: لأن المكلف، عطف على قوله: لأن العاصى، وقوله: لوجوب تعلق العلم بأحدهما، أى: بوجود الفعل أو عدمه، فإن الله تعالى يعلم قطعًا أنه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك أو لا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف إما بالممتنع فظاهر أنه تكليف بالمستحيل، وإما بالواجب فيكون تكليفًا بما ليس فى وسعه وهو المعنى بتكليف المحال على ما مر فى كون القدرة مع الفعل وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لا يقال بل هو تكليف بالمستحيل الذى هو إيجاد ما يجب وجوده لأنا نقول إنما يكون مستحيلاً لو لم يكن وجوده بذلك الإيجاد، وقوله: وللدليلين الأخيرين يعنى أن كل ما يصدر عن المكلف لا قدرة له عليه إلا حال الفعل، والتكليف قبله

وكل فعل له فهو مخلوق الله تعالى لا قدرة للعبد عليه، وأما الموت والنسخ والإخبار فلا يعم كل مكلف إذ ليس كل فعل مما علم الله موت المكلف قبل التمكن منه أو أخبر بأنه لا يقع، أو نسخه عنه قبل تمكنه منه، فقوله فى المتن بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع إشارة إلى جميع ما سبق، وقوله: وبأن ذلك يستلزم إشارة إلى البعض، وهو الأول والأخيران.

قوله: **(لأن من جوز)** أى ليس كل من جوز التكليف بالمحال قال بوقوعه بل افترقوا فرقتين ومن قال بالوقوع لم يقل بأن كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل على عدم العموم.

قوله: **(قالوا ثانيًا)** فإن قيل قد بين فى الوجه الأول انتفاء اللازم بوجوه متعددة، وهذا أيضًا من وجوه بيان انتفاء اللازم فكيف جعل دليلاً على حدة دون الوجوه السابقة؟ قلنا: لأن دعوى المستدل أن هذا تكليف بما هو مستحيل فى نفسه لا بما يمتنع أو يجب وإن كان ممكنًا فى نفسه كما فى الأول وحاصل تقريرهم أن أبا جهل مكلف بأن يصدق الرسول فى جميع ما جاء به حتى فى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [البقرة:٦]، فيكون مكلفًا بأن يصدقه فى أن لا يصدقه فى شىء مما أتى به من الله تعالى، وهو محال فقيل: لأنه تكليف بالنقيضين لأن التصديق فى الإخبار بأنه لا يصدقه فى شىء يستلزم عدم تصديقه رسوله فى ذلك ضرورة أنه صدقه فى شىء والتكليف بالشىء تكليف بلوازمه ورد بالمنع لا سيما اللوازم العدمية، وقيل: لأنه تكليف بجمع النقيضين أى بالتصديق فى حال وجوب عدم التصديق بناء على إخبار الله تعالى بأنه لا يصدق ويرد عليه أنه حينئذ يكون الوجه الأول، أعنى التكليف بما علم الله انتفاءه أو أخبر بذلك على ما أشار إليه بقوله: وأيضًا أخبر أنه لا يؤمن فلذا عدل الشارح المحقق عن ذلك وبين أن تصديقه فى أن لا يصدقه محال لأنه يستلزم أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزمًا لعدمه يكون محالاً، وجه الاستلزام أنه إذا صدقه فى هذا الإخبار امتثالاً للأمر بالتصديق فقد علم قطعًا أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبى ﷺ من أنه لا يصدقه فى شىء أصلاً وهو معنى تكذيبه وإنما احتاج إلى قوله: إذ يعلم أى أبو جهل تصديقه للرسول لأن التكذيب هو الحكم بكذب المخبر فمجرد التصديق فى أنه لا يصدقه وإنما يستلزم كذب المخبر

لا تكذيبه لكن إذا علم ذلك وجزم بصدور هذا التصديق عنه كان حكمًا بكذب الرسول فى إخباره بأنه لا يصدقه ولزم تكذيبه لأن تصديقه للنبى ﷺ خلاف ما أخبر به من أنه لا يصدقه فيكون الحكم به حكمًا بوقوع خلاف ما أخبر به النبى ﷺ وهو معنى التكذيب وأنت خبير بأن مجرد كون التصديق مستلزمًا لعدم التصديق كاف فى الاستحالة ولا حاجة إلى استلزامه التكذيب المفتقر بيانه إلى توسط العلم.

قوله: (والجواب) حاصله أن هذا أيضًا من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال فى شىء وذلك لأن أبا جهل وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبى ﷺ فيما جاء به ولم يخاطبهم الله ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف بأن يصدقوه فى عدم التصديق على التفصيل والتعيين ليلزم المحال بل إنما أخبر النبى ﷺ بأنهم لا يؤمنون كما أخبر نوحًا وخاطبه صريحًا بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن، ولما كان هذا المعنى وهو كون الإعلام للنبى ﷺ لا للقوم فى إخبار نوح عليه السلام أظهر شبه به إخبار النبى ﷺ، والشيخ العلامة قد تحير فى هذا المقام ولم يحم حول المرام.

قوله: (نعم لو كلفوا) هذا لا مدخل له فى الجواب وإنما هو زيادة تحقيق وتتميم له وحاصله أن الفعل إما واجب أو ممتنع بحسب العلم والإرادة ولا نزاع فى صحة التكليف وفى وقوعه وإذا انضم إلى ذلك الإخبار بأنه لا يقع فالتكليف بحاله إن لم يسمع المكلف ذلك الإخبار وإن سمعه فالتكليف به صحيح نظرًا إلى إمكانه فى نفسه لكنه غير واقع لعدم الفائدة من العزم أو الفعل والكفار مكلفون بالإيمان إجمالاً سواء ورد الإخبار بأنهم لا يؤمنون أم لم يرد وكذا إذا ورد ولم يسمعوه أو سمعوه ولم يصدقوا به أما لو صدقوا وعلموا أن الفعل يمتنع منهم البتة فيسقط التكليف بذلك بالاتفاق على ما سيجىء فى المسألة الأخيرة من مسائل المحكوم عليه ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالإيمان على تقدير إسماعهم الآية الدالة على أنهم لا يؤمنون لأنهم لا يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها وإلا لزم كذب الإخبار بأنهم لا يؤمنون.

الجيزاوى

المصنف: (**لأن العاصى... إلخ**) علة لمحذوف أى واللازم باطل فقد وقع لأن العاصى. . . إلخ. فقد وقع التكليف مع كون المكلف به ممتنعًا لتعلق علم الله بعدم وقوعه.

المصنف: (**ومثله غير واقع**) أى وإن جاز.

الشارح: (**يمتنع منه الفعل امتثالاً**) قيد الامتناع هنا بالامتثال لتأتيه فى ذاته وإن كان الأمر به قد نسخ بخلاف ما قبله.

قال: (مسألة: حصول الشرط الشرعى ليس شرطًا فى التكليف قطعًا خلافًا لأصحاب الرأى وهى مفروضة فى تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع. لنا لو كان شرطًا لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله أكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة، وذلك باطل قطعًا، قالوا: لو كلف بها لصحت منه، قلنا: غير محل النزاع. قالوا: لو صح لأمكن الامتثال، وفى الكفر لا يمكن وبعده سقط قلنا: يسلم ويفعل كالمحدث الوقوع ومن يفعل ذلك ولم يك من المصلين. قالوا: لو وقع لوجب القضاء. قلنا: القضاء بأمر جديد فليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلى).

أقول: لا يشترط فى التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعى لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وإن لم يحصل شرطه شرعًا خلافًا لأصحاب الرأى وأبى حامد الإسفرايينى، والمسألة مفروضة فى بعض جزئيات محل النزاع، وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولاً، والأكثر على جوازه وهم يفعلون ذلك تقريبًا للفهم وتسهيلاً للمناظرة ولأنه إذا ثبت فيه ثبت فى الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ والنظر إما فى جوازه أو فى وقوعه، أما الجواز فقطعى، وأما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا مقامان:

أحدهما: الجواز قطعًا ودليله أنه لو كان حصول شرط الفعل شرعًا شرطًا للتكليف به لم تجب صلاة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم تجب الصلاة قبل النية لأنها شرطها وقد انتفت، ولا الله أكبر قبل النية ولا اللام من الله قبل الهمزة، لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة.

قالوا: أولاً: لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لأن الصحة موافقة الأمر واللازم منتف اتفاقًا.

الجواب: أنه غير محل النزاع إذ لا يريد أنه مأمور بفعله حالة كفره، نعم تصح منه بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث.

قالوا: ثانيًا: لو صح التكليف به لأمكن الامتثال وأنه لا يمكن أما الأولى: فلأن الإمكان شرط التكليف فلا ينفك عنه، وأما الثانية: فلأن الامتثال إما فى الكفر ولا يمكن منه وإما بعده ولا يمكن لسقوط الأمر عنه والامتثال فرعه.

الجواب: أنه فى الكفر ممكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث غايته أنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لا ينافى الإمكان الذاتى كقيام زيد فى وقت عدم قيامه فإنه ممكن وإن امتنع بشرط عدم قيامه.

ثانيهما: الوقوع ظاهرًا ودليله قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨]، وهو للعقلاء، وقوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣]، صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين، كقوله عليه الصلاة والسلام: «نهيت عن قتل المصلين»، لأن قوله ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٤]، ينفيه، قالوا: لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقًا.

الجواب: منع الملازمة لأن القضاء، إنما يجب بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلى، فلا يستلزمه أحدهما.

التفتازانى

قوله: (حصول الشرط الشرعى) الشرط على ما اختاره المصنِّفُ ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية وإن كان ذلك بحكم العقل فعقلى أو الشرع فشرعى أو اللغة فلغوى، والمراد شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة وللصلاة لا شرط الوجوب ووجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط فى التكليف بوجوبه ووجوب أدائه، والثانى شرط فى التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا فى الأوامر ظاهر دون النواهى إذ لا معنى لكون الإيمان شرطًا شرعيًا لترك الزنا أو لصحته.

قواه: (حتى يعذب بالفروع) أى يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات.

قوله: (وهم يفعلون ذلك) الظاهر أن المراد أن العلماء يفرضون المسائل الكلية فى بعض الصور الجزئية تقريبًا للفهم وتسهيلاً للمناظرة فلا يخفى أن قوله: والأكثر على جوازه لم يقع موقعه والحق أن المراد أولاً يقع التعذيب والكفار يفعلون الإخلال بالفروع ويكون قوله: تقريبًا متعلقًا بقوله: والمسألة مفروضة.

قوله: (لنا مقامان) هذا التقرير ليس على ما ينبغى لأن قولنا: لو كان شرطًا لم تجب صلاة على محدث دليل على الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم لو كلف بها

لصحت نفى للوقوع دون الجواز فإن قيل فلا وجه حينئذ لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك. . . إلخ، قلنا: إنه لم يفصل أصل المسألة إلى الجواز والوقوع وإنما فصل الصورة الجزئية التى هى تكليف الكفار بالفروع فسكت عن أدلة الجواز واشتغل بأدلة الوقوع فليتأمل والذى يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس إلا فى تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث.

قوله: (ولا اللام قبل الهمزة) فى كونه شرطًا شرعيًا بل شرطًا مناقشة لا تخفى.

قوله: (لو كلف بها لصحت) قد اختلفت كلمتهم فى تقرير هذه الشبهة وجوابها أن المراد بالصحة الصحة الشرعية أو العقلية فبين الشارح العلامة الملازمة بأن الفروع لو امتنعت لزم تكليف المحال وبطلان اللازم باستحالة صحة المشروط بدون صحة الشرط وبعضهم الملازمة بأن التكليف بالشىء مشروط بإمكان صدوره عنه فيقتضى صحة المكلف به إذا أتى به وبطلان اللازم بالإجماع والأقرب ما ذكره المحقق إلا أن فى بيان الملازمة قصورًا لأن الإتيان بالمكلف به لا يوجب أن يكون على وفق أمر الشارع لجواز فوت شرط وتقرير الجواب فى المنتهى أنه محل النزاع وفسر بأن كون التكليف مستلزمًا لصحتها عين النزاع فإنا نجوّز التكليف بدون الصحة الشرعية وتقرير المتن أن ما ذكرتم إنما يدل على أنه ليس بمكلف بأن يفعله فى حال الكفر ولا نزاع فيه وإنما النزاع فى أنه هل هو فى حال الكفر مكلف بالإتيان بالفعل على وجهه بأن يحصل شرطًا ثم يأتى به وفى بعض الشروح أن المراد أن النزاع فى أنه هل يعاقب بعد الموت على ترك الفروع.

قوله: (إنه فى الكفر ممكن) يعنى أن امتثال الكافر حال كفره ممكن فى نفسه بأن يسلم ويصلى مثلاً وتحقيقه أن الكفر الذى لأجله امتناع الامتثال ليس بضرورى فكيف امتناع الامتثال التابع له، وحاصله أن الضرورة الوصفية لا تنافى الإمكان الذاتى، وفى تسميتها الضرورة بشرط المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنوانى للذات بثبوت المحمول للموضوع وتقرير الشارحين أن المراد أن الامتثال ممكن بعد الكفر وإن امتنع بسبب إخبار الشارع بالسقوط ولا يخفى أن ما ذكره المحقق أوفق بعبارة المتن.

قوله: (ومن يفعل ذلك) إشارة إلى ما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا، لأن جعله إشارة فى البعض كالشرك مثلاً عدول عن الظاهر وفيه دلالة على حرمة

الكل لأنه لا معنى لضم غير الحرام إلى الحرام فى استحقاق العذاب، وبالجملة لا بد أن يكون لكل من المذكورات مدخل فى استحقاق العذاب ولا نعنى بالحرام سوى هذا.

قوله: (صرح بتعذيبهم بترك الصلاة) لأن فى تقرير الحكاية وترك الإنكار تصديقًا منه لهم وإنما ترك الإنكار حيث يستقل العقل بمعرفته ولا يجوز أن يراد بالمصلين المسلمين لفوات المناسبة فى قوله: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٤]، عبارة عن الزكاة لأنه الإطعام الواجب، ولأنه إذا كان التعذيب على ترك الإسلام ولم تجب عليهم الزكاة عندكم فلم يصح التعذيب على تركها.

قوله: (فلا يستلزمه) أى وجوب القضاء أحدهما أى لا وقوع التكليف ولا صحته.

الجيزاوى

المصنف: (ليس شرطًا فى التكليف) أى فى صحة التكيليف بالمشروط عقلاً وقوله: والظاهر الوقوع أى وقوع التكليف بالمشروط حال عدم الشرط.

المصنف: (لنا لو كان شرطًا لم تجب صلاة على المحدث) استدلال على جواز التكليف بالمشروط جوازًا عقليًا حال عدم الشرط، وحاصله لو كان حصول الشرط الشرعى شرطًا لصحة التكليف بالمشروط لما وقع التكليف بالمشروط حال عدمه وقد وقع فإن الصلاة تجب على المحدث، والوقوع فرع الجواز فليس حصول الشرط الشرعى شرطًا فى صحة التكليف بالمشروط.

المصنف: (قالوا لو كلف بها لصحت منه) دليل على عدم الجواز العقلى والمراد لو جاز التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لكان لو وقع التكليف بالمشروط وأتى به المكلف يكون صحيحًا منه مع أنه لا يكون صحيحًا منه لو أتى به، فلا يجوز عقلاً التكليف بالمشروط حال عدم الشرط.

المصنف: (قالوا لو صح لأمكن الامتثال... إلخ) ظاهر فى أنه دليل على الجواز العقلى.

المصنف: (الوقوع... إلخ) بعد أن تكلم على الجواز عقلاً إثباتًا ونفيًا بما تقدم من الأدلة شرع يتكلم على الوقوع كذلك.

الشارح: (والمسألة مفروضة فى بعض جزئيات محل النزاع) رد ذلك صاحب التحرير بأن ذلك لا يحسن بعاقل، بل مسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة هى تمام محل النزاع والخلاف فيها غير مبنى على أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطًا للتكليف، خلافًا للحنيفة المستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث بل الخلاف ابتدأ فى جواز التكليف بما شرط فى صحته الإيمان حال عدم الإيمان فمشايخ سمرقند: أن الكفار غير مخاطبين بما الإيمان شرط لصحته لخصوصية فيه وهى أنه أعظم العبادات فلا يجعل شرطًا تابعًا فى التكليف لما هو دونه بأن يكون واجبًا بإيجابه لا لجهة عمومه، وهى كونه شرطًا حتى يكون الخلاف جاريًا فى التكليف بالصلاة حال الحدث وما شاكله ومن سوى أهل سمرقند متفقون على تكليفهم بها وإنما اختلفوا فى أن التكليف فى حق الأداء والاعتقاد، أو فى الاعتقاد فقط فالعراقيون قالوا بالأول والبخاريون بالثانى، فيعاقبون على ترك الأداء والاعتقاد على الأول ويعاقبون على ترك الاعتقاد فقط على الثانى، وهذه المسألة لم يحفظ فيها نص عن أبى حنيفة وإنما أخذت من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم أسلم لا يلزمه من المنذور شىء فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات. اهـ. المقصود منه.

قوله: (فإن كان ذلك بحكم العقل فعقلى) وحصوله شرط اتفاقًا كفهم الخطاب.

قوله: (أو اللغة فلغوى) كـ: إن دخلت المسجد فصل ركعتين وحصوله شرط اتفاقًا أيضًا، وأما الشرط العادى كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فحصوله ليس بشرط فى التكليف بالمشروط اتفاقًا.

قوله: (لا شرط الوجوب ووجوب الأداء) كحولان الحول فإنه شرط فى التكليف بها ووجود المستحقين بالبلد فإنه شرط فى وجوب الأداء.

قوله: (وهذا فى الأوامر ظاهر... إلخ) لا يرد هذا على الشارح لأن مراده بالفعل ما قابل الكف على أنه يصح أن يراد بالفعل ما يشمل الكف لأن الكف عن الحرام واجب وكل واجب شرطه الإيمان.

قوله: (والحق أن المراد... إلخ) أى وعلى كل حال لا موقع لقوله: والأكثر على جوازه.

قوله: **(هذا التقرير ليس على ما ينبغى)** قد علمت توجهه فيما كتب على المصنف.

قوله: **(فسكت عن أدلة الجواز)** أى فى الصورة الجزئية.

قوله: **(وفى كونه شرطًا... إلخ)** وجه المناقشة أن الترتيب بين الحروف فى الكلمات الموضوعة ليس شرطًا شرعيًا بل ليس شرطًا أصلاً، لأن الترتيب جزء اللفظ المخصوص فليس خارجًا عنه حتى يكون شرطًا إلا أن يقال: المراد بالشرط الشرعى هنا ما تتوقف الصحة عليه وإن لم يكن خارجًا عن المشروط وفيه بعد.

قوله: **(بأن الفروع لو امتنعت لزم تكليف المحال)** يفيد حمل الصحة فى قوله: لو كلف بها لصحت على الصحة العقلية والمعنى لأمكنت.

قوله: **(وبعضهم الملازمة... إلخ)** وإنما كان هذا غير مرضى مع أنه حمل الصحة على الصحة الشرعية، لأن إمكان المكلف به لا يترتب عليه الصحة إذا أتى به وقوله: لجواز فوات شرطه فيه أن منع الملازمة المذكور مبنى على أن الكفر ظرف للتكليف وهو يناقض الجواب الآتى من أن الإشكال مبنى على جعل الكفر ظرفًا للإتيان بالمكلف به وأنه غير محل النزاع.

قوله: **(وبطلان اللازم)** أى وبين بطلان اللازم وقوله: باستحالة صحة المشروط بدون الشرط المراد بالاستحالة عدم الإمكان عقلاً عند ملاحظة شرطية الشرط.

قوله: **(وتقرير الجواب فى المنتهى أنه محل النزاع)** أى تقرير الجواب عن الشبهة التى هى لو كلف بها لصحت أن كون التكليف مستلزمًا لصحتها عين محل النزاع فإنا نجوز التكليف بدون الصحة الشرعية كتكليف المحدث بالصلاة وتقرير المتن للجواب عنها أن ذلك غير محل النزاع فقد اختلف فى تقرير الجواب كما اختلف فى تقرير الشبهة.

قوله: **(وحاصله أن الضرورة الوصفية)** هى قولنا: الكافر يمتنع منه الامتثال بالضرورة.

قوله: **(لأن فى تقرير الحكاية وترك الأفكار تصديقًا لهم)** تعليل لأن الله صرح بتعذيبهم مع كون ذلك مقولاً لهم ومحكيًا عنهم، وقوله: وإنما ترك الإنكار حيث يستقل العقل بمعرفته جواب عما يقال قد ترك الإنكار فى كثير من مقولهم المحكى عنهم فى الآيات، ولم يكن ذلك تصديقًا لهم لكونهم كاذبين فيه وحاصل الجواب

أن ترك الإنكار في ذلك إنما هو لاستقلال العقل بمعرفته فمتى ترك الإنكار ولم يكن العقل مستقلاً في معرفته كان ذلك تصديقًا لهم كما وقع فيما حكاه عنهم بقوله تعالى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٣].

قوله: **(ولا يجوز أن يراد بالمصلين المسلمين)** قيل من طرف الحنفية: أن سبب سلوكهم في سقر هو كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكناية أي ذكر لوازمه وأماراته، والمعنى والله أعلم: لِمَ تسألون عن سبب سلوكنا مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المسلمين من الصلاة والإطعام بل علامات الكفار من الخوض معهم وتكذيب يوم الدين وكذا أبطلوا الاستدلال بآية ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: ٦، ٧]، بأن المراد لا يؤتون التطهير للقلوب وكذا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، بأن الناس على ثلاثة أنواع: الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن، وكذا العبادة ثلاثة أيضًا: الإقرار والإخلاص والعمل فالأول مأمور بالإقرار، والثاني بالإخلاص، والثالث بالعمل الفرعي.

قال: (مسألة: لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به فى النهى كف النفس عن الفعل وعن أبى هاشم وكثير نفى الفعل. لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور لأنه غير مقدور له، وأجيب بمنع أنه غير مقدور له كأحد قولى القاضى، ورد بأنه كان معدومًا واستمر والقدرة تقتضى أثرًا عقلاً وفيه نظر).

أقول: أكثر المتكلمين على أن كل مكلف به فعل فالمكلف به فى النهى وهو الترك فعل أيضًا وهو كف النفس عن الفعل خلافًا لأبى هاشم وكثير فإنهم قالوا: قد يكون نفى الفعل وهو المكلف به فى النهى. لنا لو كان نفى الفعل مكلفًا به لكان مستدعى حصوله متصورًا وقوعه منه، لما مر ولا يمكن ذلك لأنه غير مقدور له، وقد أجيب عنه: بأنا لا نسلم أنه غير مقدور لأن القدرة نسبتها إلى الطرفين سواء، فلو لم يكن نفى الفعل مقدورًا لم يكن الفعل مقدورًا وهذا أحد قولى القاضى، واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أنه كان معدومًا قبل واستمر، وما ثبت قبل القدرة فلا يكون أثرًا للقدرة المتأخرة.

وثانيهما: أن القدرة لا بد لها من أثر عقلاً والعدم لا يصلح أثرًا لأنه نفى محض وعدم صرف ويمكن أن يجعل هذا من تتمة الأول، ويكون معناه إذا كان العدم مستمرًا لم يصلح أثرًا للقدرة لأن القدرة لا بد لها من أثر يستند إليها ويتجدد بها، وفيه نظر، وهو : أنا لا نسلم أن استمراره لا يصلح أثرًا للقدرة إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر وأيضًا يكفى فى طرف النفى أثرًا أنه لم يشأ فلم يفعل وأما وجوب أن يفعل شيئًا فصادرة على المطلوب.

التفتازانى

قوله: (وأيضًا يكفى فى طرف النفى) حاصله أنا لا نفسر القادر بالذى إن شاء فعل وإن شاء ترك، بل وإن لم يشأ لم يفعل فيدخل فى المقدور وعدم الفعل إذا ترتب على عدم المشيئة وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة وتخرج المعدومات التى ليست كذلك.

الجيزاوى

المصنف: (مسألة لا تكليف إلا بفعل) أى لا تكليف أمر أو نهى واقع إلا بفعل والمراد أنه لا يقع بعدم الفعل فالحصر إضافى للرد على من زعم وقوعه بعدم

الفعل، وأما وقوعه بالذوات من حيث هى ذوات فلا قائل به والمراد المعنى المصدرى لأنه المكلف به على التحقيق وليس بلازم فى المكلف به أن يكون موجودًا بذاته بل يكفى وجوده تبعًا لوجود متعلقه وليس المراد خصوص المعنى المصدرى بل كل ما يتمكن المكلف من تحصيله ويدخل تحت قدرته فيدخل فيه ما كان من الأوضاع والهيئات كالقيام والقعود، ومن الكيفيات كالعلم والإيمان، أو من الانفعالات كالتسخن والتبرد، ثم إن قوله لا تكليف إلا بفعل فى قوة قضيتين إحداهما التكليف يقع بالفعل، ثانيتهما لا تكليف واقع بعدم الفعل.

المصنف: (**كف النفس عن الفعل**) هذا يستلزم سبق داعية للفعل فقبل طلب النفس لزنا مثلا لا يتوجه النهى وطلب الكف، ثم إن المراد الكف المقصود لغيره وذلك معنى حرفى بخلاف الكف المطلوب فى نحو دع وذر وكف عن كذا فإن الكف فيها مقصود لذاته وأما كونه عن كذا فمستفاد من المتعلق.

المصنف: (**ولا يتصور**) أى لا يمكن أن يكون مستدعى الحصول.

المصنف: (**لأنه غير مقدور له**) أى لأن العدم من الأزل بانتفاء علة الوجود فهو ثابت قبل القدرة فلا يكون أثرًا للقدرة وبقاء العدم ببقاء عدم علة الوجود فليس العدم ولا استمراره مقدورًا.

الشارح: (**لما مر**) أى من أن التكليف هو الطلب وهو استدعاء الحصول وهو يقتضى تصوره واقعًا.

الشارح: (**إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر**) أى فاستمرار العدم مقدر له بهذا الاعتبار.

قوله: (**لا نفسر القادر بالذى إن شاء فعل وإن شاء ترك**) أى حتى لا يكون العدم مقدورًا.

قوله: (**وكان الفعل مما يصح**) احترز بذلك عن ما لم يفعله الموجب بالذات فإنه يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثرًا للقدرة باتفاق.

قال: (مسألة: قال الأشعرى: لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنعه الإمام والمعتزلة فإن أراد الشيخ أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده أيضًا وإن أراد أن تنجيز التكليف باق فيكلف بإيجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فتنتفى فائدة التكليف، قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به، قلنا بل يمتنع بما ذكرناه).

أقول: التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقًا، وهل هو باق حال حدوثه لا ينقطع؟ قال الأشعرى به ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة، ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلاً للنزاع فنقول: إن أراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لأن حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له، سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله أو بعده وقد قال بأنه ينقطع بعد الفعل، وإن أراد أن تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لأنه تكليف بغير الممكن لأنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال ولأنه تنتفى فائدة التكليف وهو الابتلاء لأنه إنما يتصوّر عند التردد فى الفعل والترك وأما عند تحقق الفعل فلا، قالوا: الفعل مقدور حينئذ، أى: حين الفعل باتفاق لأنه أثر القدرة فيوجد معها، وإذا كان مقدوراً حينئذ فيصح التكليف به لأنه لا مانع إلا عدم القدرة وقد انتفى.

الجواب: لا نسلم أن المقدور يصح التكليف به فإنه لا مانع غيره بل ما ذكرناه من لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع.

التفتازانى

قوله: (التكليف بالفعل) فإن قبل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بأن القدرة مع الفعل لا قبله وأن تكليف ما لا يطاق غير واقع وإن كان جائزًا والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليًا، قلنا قد سبق أن معنى ما لا يطاق: هو الذى يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافى كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بأن يكون الإتيان به مطلوبًا من المكلف حتى يعصى بالترك، ولا خفاء فى وجوده قبل الفعل وإلا لم يعص أحد قط وما نقل عن الأشعرى أن التكليف إنما يتوجه عند المباشرة مشكل، ولا فى انقطاعه بعده وإلا لكان تكليفًا بتحصيل ما يحصل قبل وهو محال، وأما التكليف الأزلى الذى لا ينقطع أصلاً فهو التكليف العقلى المبنى على أن الطلب

قديم لا يعقل إلا متعلقًا بمطلوب، وهو غير تنجيز التكليف، وأما ما ذكره فى امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال فغلطة فإن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد على ما سيجيء من أن النهى لا يقتضى صحة المنهى عنه وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لأنا لا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه وأما ما يقال من أن التكليف يتعلق بالذات لمجموع الفعل من حيث هو المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وإنما يتعلق بالأجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وإن كان باقيًا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على أن هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الأشعرى على ما نقل عنه فى الكتب المشهورة من أن التكليف إنما يتعلق عند المباشرة لا قبلها.

الجيزاوى

قوله: (وما نقل عن الأشعرى إنما يتوجه عند المباشرة مشكل) قال فى المواقف وحاشيته: قال الشيخ وأصحابه: القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وإلا لأمكن الفعل قبل الفعل فليفرض وجوده فيه فهى حال الفعل هذا خلف يعنى لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل فى وقت معين لكان الفعل مقدورًا فيه إذ لا قدرة بدون المقدور، والتالى باطل لأنه يلزم اجتماع النقيضين ثم قال: وقال أكثر المعتزلة: إن القدرة الحادثة وتعلقها قبل الفعل ولهم على ذلك أدلة أولها: أنها لو كانت حال الفعل للزم إيجاد الموجود لأن تعلقها معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال، ورد بأن إيجاده بذلك الوجود الذى هو أثر الإيجاد لا استحالة فيه والتأثير مع حصول الأثر وإن تأخر عنه فى الرتبة ثانيها: أن وجود القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم المقدور، ورد بأن قدرته تعالى مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز أن تكون عندنا قبل الفعل فلا يلزم من تقدم القدرة القديمة حدوثها أو قدم المقدور الذى هو الفعل ولما تعلق معنوى فى الأزل لا يترتب عليه وجود الفعل فى الأزل ولها تعلق حادث حال حدوث الفعل، ثالثها: أنه يلزم أن لا يكون الكافر مكلفًا بالإيمان لأنه غير مقدور له بل لا يتصور عصيان من أحد إذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان،

وأجيب بأن معنى كون المكلف به مقدوراً عندنا أن يكون هو أو ضده متعلقًا للقدرة والإيمان وإن لم يكن متعلقًا للقدرة من الكافر لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له، والحق أن الشرط فى التكليف أن يكون قبل الفعل متمكنًا منه والقدرة بهذا المعنى هى شرط التكليف موجودة قبل الفعل نعم القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التى يوجد بها أو يخلقه الله عندها هى مع الفعل البتة ولعل مراد الأشعرى هذا، وأما إنكار القدرة قبل الفعل رأسًا فالأشعرى أجل من أن يتفوه به فضلاً عن أن يتخذه مذهبًا. اهـ.

قوله: (على ما سيجىء من أن النهى لا يقتضى صحة المنهى عنه) أى فلا يقال إن المنهى عنه إذا لم يكن صحيحًا كان النهى منعًا للمنع وطلبًا لتحصيل الحاصل لأنه ممتنع لهذا المنع.

قوله: (وأما ما يقال... إلخ) جواب عن لزوم تكليف إيجاد الموجود لمذهب الشيخ من بقاء التكليف حال الحدوث.

قوله: (فيرفع النزاع) أى بين الشيخ وغيره من إمام الحرمين والمعتزلة لما فيه من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع. . . إلخ. أى لأنه لما أجاب بأن المجموع لم يحصل حال الحدوث وهو المكلف به بالذات فلم يلزم طلب تحصيل الحاصل فقد سلم أن التكليف بكل جزء لا يصح بقاؤه لئلا يلزم ذلك المحذور فينقطع التكليف بكل جزء حال حدوثه والتكليف إنما هو بكل جزء قبل التلبس به فحينئذ لا نزاع فى انقطاع التكليف حال الحدوث فلا يصح أن يكون هذا جوابًا لتصحيح مذهب الشيخ على أنه لا يتجه فى الآنيات لأن حدوثها ليس شيئًا فشيئًا.

قوله: (على أن هذا) أى كون المكلف به المجموع الذى لا يتحقق إلا بآخر جزء من الفعل يقتضى أن التكليف يكون قبل التلبس بالمكلف به، بل القول ببقاء التكليف حال الحدوث يقتضى أن التكليف سابق حال الحدوث وأنه يستمر بعده وذلك كله لا يستقيم على ما نقل عن الشيخ من أن التكليف إنما يتعلق عند المباشرة.

(المحكوم عليه)

قال: (المحكوم عليه: المكلَّف، مسألة: الفهم شرط التكليف، وقال به بعض من جوّز المستحيل لعدم الابتلاء. لنا لو صح لكان مستدعى حصوله منه طاعة كما تقدَّم ولصح تكليف البهيمة لأنهما سواء فى عدم الفهم. قالوا: لو لم يصح لم يقع، وقد اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه وأجيب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الأسباب كقتل الطفل وإتلافه، قالوا: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء:٤٣]. قلنا: يجب تأويله إما بمثل لا تمت وأنت ظالم، وإما على أن المراد الثمل لمنعه التثبت كالغضب).

أقول: شرع فى المحكوم عليه وهو المكلَّف وذكر مباحثه فى مسائل هذه أولاها وهى: أن فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لأن الامتثال بدون الفهم محال، وقد قال به بعض من جوّز تكليف المحال أيضًا لأن تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدَّم وأنه محال إذ لا يتصوّر ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالاً للأمر، قوله: امتثالاً لأن الغافل عن الأمر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقًا فنبه أن ذلك غير كاف فى سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم أن ذلك إذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلف به ولا يكون تكليف محال ولنا أيضًا لو صح لصح تكليف البهائم إذ لا مانع يُقَدَّر فى البهيمة إلا عدم الفهم وأنه ليس بمانع لتحققه فى صورة النزاع مع التكليف،

قالوا: أولاً: لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لأنه اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه فكلف بموجبها.

الجواب: أنه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الأحكام بأسبابها كاعتبار قتل الطفل وإتلافه، فإنه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعًا بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر.

قالوا: ثانيًا: قال الله تعالى: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا

تَقُولُونَ﴾ [النساء:٤٣]، فهذا أمر لمن يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعًا فقد كلف من لا يفهم التكليف.

الجواب: أنه ظاهر فى مقابلة قاطع، فيجب تأويله وله تأويلان، أحدهما: أنه نهى عن السكر عند إرادة الصلاة، نحو: لا تمت وأنت ظالم، إذ معناه لا تظلم فتموت وأنت ظالم، ثانيهما: أنه نهى الثمل الثابت العقل سمى سكرًا لأنه يؤدى إلى السكر غالبًا وحكمة نهيه أنه يمنعه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول أى حتى تعلم علمًا كاملاً وليس الغرض نفى العلم عنه بالكلية.

التفتازانى

قوله: **(الفهم شرط التكليف)** بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار، فعلى هذا لا حاجة إلى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر، أو قصد النظر، وأمثال ذلك.

قوله: **(امتثالاً)** نقل بالمعنى وإلا فالمذكور فى المتن: طاعة.

قوله: **(إذ لا مانع يقدر فى البهيمة)** يعنى أن هذا معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بأنه لم لا يجوز أن يكون بانتفاء شرط آخر واعلم أن فى قيام الدليلين على من جوّز تكليف المحال نظر.

قوله: **(فهذا أمر)** : يعنى أن النهى عن مقاربة الصلاة أمر باجتنابها لمن لا يفهم الخطاب.

الجيزاوى

المصنف: **(لكان مستدعى حصوله)** أى حصول الفعل وقوله: كما تقدم أى من أن التكليف هو الطلب وهو استدعاء الحصول.

الشارح: **(فهذا أمر لمن لا يعلم ما يقول)** أى لأنه خطاب أضيف إلى حال السكر فيكون متحققًا حاله.

قوله: **(وإلا لزم الدور)** أى لأن التكليف يتوقف على التصديق بأنه مكلف وهو يتوقف على التكليف.

قوله: **(وعدم تكليف الكافر)** لأن تكليفه بالإيمان على هذا يتوقف على التصديق بأنه مكلف به لكونه شرطًا فيه وهو غير متحقق منه لأنه غير مصدق بأنه

مكلف فلا يكون مكلفًا.

قوله: (فلا حاجة إلى استثناء التكليف بالمعرفة) أى كما قيل به لما ورد أن التكليف بمعرفة الله شرطه العلم به والعلم به هو التصديق بأنه مكلف وهو يتوقف على معرفة المكلف بكسر اللام فيتوقف الشيء على نفسه وهو باطل مع أن الاستثناء فى العقليات لا يصح.

قوله: (واعلم أن فى قيام الدليلين على من جوز تكليف المحال نظرًا) النظر إنما يتوجه إذا كان المجوز للتكليف بالمحال لا يشترط وجود الابتلاء فى التكليف والمجوز للتكليف بالمحال هم فرقتان؛ فرقة تشترط فى التكليف الابتلاء وهؤلاء يوافقون على اشتراط الفهم فى التكليف وأخرى لا تشترط وهم المخالفون ولا ينهض عليهم.

قال: (مسألة: قولهم: الأمر يتعلق بالمعدوم ولم يرد تنجيز التكليف وإنما أريد التعلق العقلى. لنا لو لم يتعلق به لم يكن أزليًا لأن من حقيقته التعلق، وهو أزلى، قالوا أمر ونهى وخبر من غير متعلق محال، قلنا محل النزاع وهو استبعاد، ومن ثمة قال ابن سعيد: إنما يتصف بذلك فيما لا يزال، وقال القديم الأمر المشترك وأورد أنها أنواعه فيستحيل وجوده. قالوا يلزم التعدد. قلنا: التعدد باعتبار المتعلقات لا يجوب تعددًا وجوديًا).

أقول: اختص أصحابنا من بين الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بأن المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه قالوا: إذا امتنع فى النائم والغافل ففى المعدوم أجدر وإنما يرد ذلك لو أريد به تنجيز التكليف فى حال العدم بأن يطلب منه الفعل فى حال العدم بأن يكون الفهم أو الفعل فى حال العدم ولم يرد به ذلك بل أريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يوجد عليه حكم فى الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال. لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليًا واللازم باطل، أما الملازمة فلأن من حقيقة التكليف التعلق إذ لا يتحقق حقيقة التكليف إلا به فإذا كان التعلق حادثًا كان التكليف حادثًا وأما بطلان اللازم فلأن كلامه أزلى لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه أمر ونهى وخبر وغيرها، والأمر والنهى تكليف، قالوا: يلزم أمر ونهى وخبر من غير متعلق وأنه محال.

الجواب: لا نسلم أنه محال فإنه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد فى محل النزاع، وأنه لا يجدى نفعًا ولأجل أنه مستبعد أو لأجل لزومها من غير متعلق.

قال عبد الله بن سعيد: ليس كلامه فى الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال، وقال القديم هو المشترك بين هذه الأقسام وهذه الأقسام حادثة ولو رد عليه أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام، والجنس لا يوجد إلا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام، واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق، ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته، وله تحقيق وتدقيق فى الكلام.

قالوا: ثانيًا: الأمر بالمعدوم فرع قدم الكلام بأقسامه، وأنه محال لأنه يلزم تعدد

القديم باعتبار أنواعه وأفراده، فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو.

الجواب: أن التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلقات وأنه تعدد اعتبارى لا يوجب تعددًا وجوديًا وذلك هو المحال ومثاله الإبصار فإنه وصف واحد لا يتعدد فى الوجود بكثرة المبصرات إنما يتعدد تعلقه والوصف واحد.

التفتازانى

قوله: (وأما بطلان اللازم) توجيهه: كل كلامه أزلى وبعض كلامه أمر ونهى وبعض الأزلى أمر ونهى وكل أمره ونهيه تكليف فبعض الأزلى تكليف وقد كان اللازم لا شىء من التكليف بأزلى.

قوله: (وهذه الأقسام حادثة) لتوقفها على التعلقات الحادثة وهذا ما يقال: إن حدوث الحكم والخطاب لا ينافى قدم الكلام لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث.

قوله: (وله تحقيق) هو أن الكلام صفة واحدة أزلية لا تدخل فى حقيقة التعلق ثم يتكثر تكثرًا اعتباريًا بحسب اعتبار التعلقات فمن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم، يسمى أمرًا، وبالعكس نهيًا، وعلى هذا القياس، ولا يكون هذا تنوعًا له، كالعلم يتعلق بالمعلومات المختلفة، ولا يصير باعتباره أنواعًا متعددة، وكذا القدرة.

قوله: (يلزم تعدد القديم) وجه استحالته ما ذكر فى القدرة من أنها صفة واحدة وإلا لاستندت إلى الذات إما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافى القدم وإما بطريق الإيجاب ونسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء لا أولوية لصدور البعض على البعض، فلو تعددت لزم ثبوت قدرة غير متناهية وهذا مع ابتنائه على أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد منقوض بإثبات الصفات القديمة السبعية وأما على ما ذهب إليه الشارحون من أنه يلزم تعدد الكلام الأزلى واللازم باطل بالإجماع على أن كلامه فى الأزل واحد فلا إشكال.

الجيزاوى

المصنف: (لم يرد تنجيز التكليف) أى لم يرد به ذلك حتى ينافى ما تقدم من أن الفهم شرط التكليف والمراد بتنجيز التكليف المنفى كون المعدوم مأمورًا بالإتيان بالفعل حال عدمه.

المصنف: (وإنما أريد التعلق العقلى) أى أريد بتعلق الأمر التعلق المعنوى وهو

تكليف عقلى ومعناه على ما قال الشارح: أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف مأمور فى الأزل بأن يفعل فيما لا يزال بعد فهمه ذلك فيما لا يزال وعلى ذلك عبارة السعد فى التلويح حيث قال: جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود قال ابن السبكى فى شرحه على هذا المتن: واعلم أن شيخنا إنما أراد التنجيز والتعلق عنده قديم ولا يلزم من تنجيز تكليف المعدوم أن يكون المعدوم مكلفًا بأن يوجد الفعل حالة عدمه بل يكون التكليف به على صفة وهى أنه لا يوقع الفعل إلا بعد وجوده واستجماع الشرائط وذلك لا يوجد عدم التنجيز، بل التنجيز واقع وهذا معناه ومن ظن أنه يلزم من كونه مأمورًا فى العدم أن يوجد الفعل فى حالة عدمه فقد زل، مثال ذلك الوكالة فإن تعليقها باطل ولو نجز الوكالة وعلق التصرف على شرط صح وهو الآن وكيل وكالة منجزة، ولكنه لا يتصرف إلا إذا وجد الشرط هذا ما قاله الوالد ونادى به جهارًا وقد فاه به الإمام فى مكان من المحصول وبه يتضح أن التعلق قديم، ثم قال: وعندى أن التعلق نسبة بين شيئين لا يوصف بقدم ولا حدوث. اهـ. باختصار وعليه فليس هناك إلا تعلق واحد تنجيزى قديم وللتعلق المعنوى معنى آخر درج عليه المحلى فى شرحه على جمع الجوامع: وهو أنه بمعنى أن المعدوم إذا وجد متصفًا بشرائط التكليف كان مأمورًا بذلك الأمر الأزلى وعليه لا يكون مأمورًا فى الأزل ولا مكلفًا به وهو خلاف المدعى.

المصنف: (وهو أزلى) أى التكليف أزلى بيان لبطلان اللازم.

المصنف: (من غير متعلق) أى من غير متعلق موجود .

المصنف: (محال) أى لأنه نظير من جلس وحده ينادى يا زيد افعل كذا ويا عمرو اترك كذا وهذا عين السفه فيستحيل على البارى.

المصنف: (قلنا محل النزاع) أى الاستحالة محل النزاع.

المصنف: (وهو استبعاد) أى فلا يلزم منه الامتناع وإنما بعد لقياسكم الغائب على الشاهد والنفسى على اللفظى وأنَّى يستويان.

المصنف: (قال ابن سعيد) هو من أئمة أهل السنة وقال هذا تخلصًا من إلزام المعتزلة له القول بحدوث الكلام لأن الأمر والنهى والخبر من أقسام الكلام وهى حادثة لئلا يلزم الأمر بلا مأمور والنهى بلا منهى والخبر بلا مخبر وهو محال

فأثبت الكلام الأزلى ونفى تنوعه أزلاً إلى الأمر والنهى ونحو ذلك.

الشارح: (واعلم أن ابن سعيد... إلخ) رد للإيراد على ابن سعيد.

الشارح: (وله تحقيق وتدقيق فى الكلام) أما التحقيق: فهو ما ذكره المحشى بقوله: هو أن الكلام إلى قوله: وعلى هذا القياس، وأما التدقيق: فهو ما أشار إليه بقوله: ولا يكون هذا تنوعًا له كالعلم... إلخ.

قوله: (كل كلامه أزلى وبعض كلامه أمر ونهى) قياس مركب من الشكل الثالث نتيجته هى قوله: وبعض الأزلى أمر ونهى المجعولة صغرى لكبرى قياس من الشكل الأول وكان الأولى أن يقول فبعض الأزلى أمر ونهى بالفاء.

قوله: (وهذا مع ابتنائه على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد... إلخ) نظر فيه بأن ابتناء الوجه المذكور على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد غير مسلم، لأن ثبوت أمور غير متناهية باطل عند المتكلمين سواء ترتبت واجتمعت أم لا، فلو قرر هكذا لو تعددت ولا يمكن استنادها إلى غير الذات ولا إليها بطريق الاختيار فتسند الأمور المتعددة إلى الذات وهو باطل لأن الواحد... إلخ. كان مبنيًا على تلك المقدمة ثم يرد بأنه يجوز تعددها واستنادها إلى الذات بواسطة بعض صفاتها الأخرى لا إلى الذات وحدها وأما إذا بنى على أن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء فكل عدد يفرض يجوز أن يصدر أكثر منه فيلزم لا تناهى القدر وهو باطل بدليل إبطال التسلسل عندهم فلا يحتاج إلى تلك المقدمة ويرد على هذا الثانى أنه لو تم لدل عى عدم صدورها عن الذات فتأمل.

قال: (مسألة: يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت، وخالف الإمام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقًا. لنا لو لم يصح لم يعص أحد أبدًا، لأنه لم يحصل شرط وقوعه من إرادة قديمة أو حادثة، وأيضًا لو لم يصح لم يعلم تكليف لأنه بعده ومعه منقطع وقبله لا يعلم فإن فرضه متسعًا فرضناه زمنًا زمنًا، فلا يعلم أبدًا وذلك باطل، وأيضًا لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند، وقال القاضي: الإجماع على تحقق الوجوب، والتحريم قبل التمكن، المعتزلة لو صح لم يكن الإمكان شرطًا فيه، وأجيب بأن الإمكان المشروط أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والإمكان الذى هو شرط الوقوع محل النزاع وبأنه يلزم أن لا يصح مع جهل الآمر قالوا لو صح لصح مع علم المأمور وأجيب بانتفاء فائدة التكليف، ولهذا يطيع ويعصى بالعزم والبشر والكراهة).

أقول: الفعل الذى ينتفى شرط وقوعه عند دخول وقته إن جهل الآمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقًا وإن علم انتفاءه فهل يصح التكليف به؟ قال الجمهور: يصح فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وإن لم يعلم وجود شرطه وتمكنه فى الوقت ولولا أن تحقق الشرط فى الوقت ليس شرطًا فى التكليف لما علم قبل وقته إذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال الإمام والمعتزلة: لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة أن كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من إرادة قديمة أو حادثة، فلا تكليف به فلا معصية، ولنا أيضًا لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف واللازم باطل، أما الأولى فلأن مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفًا، فإن قيل يعلمه قبل الفعل إذا كان الوقت متسعًا وقد وجد شرطه عند دخول الوقت، فإنه كاف فى تحقق التكليف، قلنا فنفرضه زمنًا زمنًا، ونردد فى كل جزء فإنه مع الفعل فيه أو بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفة التكليف فى الجزء الآخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف، وأما بطلان اللازم فبالضرورة، ولنا أيضًا لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعًا وإلا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج

إلى فداء، وقد أنكر قوم العلم بالتكليف، قبل دخول الوقت، وهو معاندة، وقال القاضي: وهو مخالف للإجماع؛ للإجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ويحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض إجماعًا، للمعتزلة وجهان:

قالوا: أولاً: لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما عدم شرطه غير ممكن لزم أن لا يكون الإمكان شرطًا فى التكليف، واللازم منتف لما مر فى مسألة تكليف المحال.

والجواب بوجهين:

أحدهما: أن الإمكان الذى هو شرط التكليف أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الإمكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل، فإن عنيت بقولك: لم يكن الإمكان شرطًا، الأول منعناه فإن عدم الشرط لا ينافيه، أو الثانى التزمناه لأنه عين محل النزاع.

ثانيهما: أنه يلزم مما ذكرتم أن لا يصح التكليف مع جهل الآمر بعدم الشرط كما فى الشاهد إذ عدم الإمكان بالنسبة إلى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الآمر وجهله.

قالوا: ثانيًا: لو صح مع علم الآمر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم باطل، أما الأولى فإذ لا مانع من الصحة يقدر غير كونه غير متصوّر حصوله وأنه لا يصح مانعًا كما فى صورة النزاع، وأما الثانية فبالاتفاق.

الجواب: لا نسلم أنه لا مانع إلا ما ذكرتم بل ههنا مانع آخر، وهو: انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما إذا جهل هو وعلم الآمر، فإنه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعًا عاصيًا بالعزم على الفعل والترك، وبالبشر به وبالكراهة له.

التفتازانى

قوله: (والمنكر معاند) الظاهر ما ذهب إليه الشارحون من أن المراد أن منكر علم إبراهيم عليه السلام بوجوب الذبح معاند إلا أن المحقق حمله على ما يعم علم إبراهيم عليه السلام بوجوب الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكاليف قبل دخول الأوقات، إلا أنه ينبغى أن يراد دخول وقت الامتثال على ما لا يخفى والذى يشعر

بهذا التعميم هو أن قول القاضى مع عمومه متعلق بقوله: والمنكر معاند، على ما بينه المحقق، إذ لو كان ابتداء احتجاج آخر على ما ذهب إليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ما هو دأبه، وفى قوله: على تحقق الوجوب إشارة إلى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون بالإجماع على ظاهر ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه، وفى قوله: بنية الفرض إجماعًا، إشارة إلى رد ما ذكر من أنه مختلف فيه، يعنى لا اعتداد بالمخالف فى ذلك مع اتفاق المجتهدين.

قوله: (إن جهل الآمر) : يعنى كما فى الشاهد مثل أن يقول السيد لعبده: صم غدًا فإنه مشروط ببقاء العبد وأما فى أوامر الله تعالى فلا يتصور ذلك.

قوله: (فلذلك يعلم) جعل الآمدى وغيره أصل المسألة هو أن المكلف هل يعلم قبل التمكن من الامتثال أنه مكلف؟ فأشار المصنِّفُ إلى أن الأصل هل يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه؟ وما ذكر فرع عليه.

قوله: (ولولا أن تحقق الشرط) مبناه على أن القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعًا من صحة التكليف قول بأن تحقق الشرط شرط فى صحة التكليف إذ لو لم يكن شرطًا لم يتصور لامتناع التكليف عند العلم بانتفاء شرطه جهة.

قوله: (من إرادة قديمة) كإرادة الله، أو حادثة كإرادة العبد، يعنى لا خلاف فى أن الفعل المكلف به مشروط بالإرادة، وإن وقع الخلاف فى أنه إرادة الله تعالى، أو إرادة العبد، وما ذهب إليه العلامة من أن المراد إرادة الله قديمة كانت أو حادثة، على اختلاف القولين فبعيد.

قوله: (لم يعلم أحد أنه مكلف) إشارة إلى أن معنى قوله: لم يعلم تكليف لم يعلم فى شىء من الأزمنة أنه مكلف فى ذلك الزمان، وحينئذ ينقطع ما ذكره العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الإتيان أنه كان مكلفًا قبله ولا يخفى أن الكلام إلزامى وإلا فلا انقطاع مع الفعل عند الأشعرى، وأما قوله: سواء فعل أو عصى فزيادة أخذها من كلام المنتهى ولا معنى لها ههنا إذ لا يصح تعلقه بقوله: مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله: بعده لأن الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الإتيان ولا العصيان وإنما صح فى المنتهى لأن الضمير لوقت الامتثال حيث قال: مسألة: المكلف يعلم التكليف قبل وقت الامتثال، وإن لم يعلم يمكنه عنده، ثم قال: لو لم يعلم قبله لم يعلم تكليف أبدًا لأنه بعده إن فعل أو عصى انقطع، ثم

لا يخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبنى على كون القضاء بأمر جديد.

قوله: (وما عدم شرطه) أى ما يصح عليه الحكم بذلك وهو فى معنى ما علم عدم شرطه.

قوله: (إذ عدم الإمكان) يعنى أن عدم إمكان الفعل الذى عدم شرطه بالنسبة إلى المأمور مشترك بين أن يكون الآمر عالمًا بعدم شرطه كما فى أمر الله تعالى أو جاهلاً كما فى الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير علم الآمر أو جهله فى ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذى جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقًا.

قوله: (لصح مع علم المأمور به) أى مع علم المكلف بانتفاء شرطه، وأما قوله: فى الجواب مع علم المأمور بانتفاء الشرط على ما فى النسخ فلفظ به زائد لا معنى له اللهم إلا أن يجعل عائدًا إلى المشروط.

قوله: (فإنه يمكنه الفعل) أى بالنظر إلى اعتقاده إمكان وجود الشرط.

الجيزاوى

المصنف: (انتفاء شرط وقوعه) أى وقوع ما ليس مقدوراً له، وقوله: عند وقته أى وقت مباشرة الفعل لا الوقت المقدر له شرعًا كما يؤخذ من قول المحشى قبل التمكن من الامتثال.

المصنف: (وخالف الإمام والمعتزلة) هذا يناقض ما تقدم من الإجماع على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه لأن كل ما لم يقع فبانتفاء شرط من إرادة الله تعالى أو إرادة العبد اتحد ما علم الله أنه لا يقع فى الوقت وما علم الله أنه ينتفى شرط وقوعه عند وقته فحكاية الإجماع هناك مناقضة لحكاية الخلاف هنا قال ابن السبكى فى شرحه لهذا المتن جوابًا عن هذا الإشكال: ما لوقوعه شرط إن علم الآمر الشرط واقعًا فلا إشكال فى صحة التكليف به، وإن جهله ويفرض فى السيد يأمر عبده فكذلك، ونقل المصنف الاتفاق عليه وفيه نظر، وإن علم انتفاءه فهو على قسمين: أحدهما: ما يتبادر الذهن إلى فهمه حين إطلاق التكليف كالحياة والتمييز فإن السامع متى سمع التكليف تبادر ذهنه إلى أنه يستدعى مميزًا فهذا هو الذى خالف فيه الإمام، وثانيهما: خلافه وهو ما لا يتبادر إليه الذهن وهو تعلق علم الله مثلاً بأن زيدًا لا يؤمن فإن انتفاء هذا التعلق شرط فى وجود إيمانه ولكن

السامع يقضى بإمكان إيمان زيد غير ناظر إلى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الإمام ولا غيره وهو ما سبق نقل الإجماع عليه، وسمعت من يقول: موضع الإجماع أولاً هو هذه المسألة ولكن نسب المخالفين فيها إلى خرق إجماع سابق عليهم وهذا ليس بشيء فإنه مع لزومه تكرر مسألة واحدة فى غير غرض فيه نسبة إمام الحرمين إلى خرق الإجماع ولن يجترئ المصنف ولا أجلّ منه على ذلك وإنما الصواب ما ذكرناه على أن المسألة لا يترجمها أئمتنا بما ترجمها المصنف وإنما هى مترجمة عندهم بما جعله المصنف فائدة لهذه وهو أنه هل يعلم المأمور كونه مأمورًا فى أول وقت يوجه الخطاب إليه، أو لا يعلم ذلك حتى يمضى عليه زمن الإمكان، لأن الإمكان شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقوع المشروط، قال أصحابنا بالأول وقال المعتزلة بالثانى واختاره إمام الحرمين، فهو فى الحقيقة اختلاف فى زمن تحقق الوجوب على المكلف لا فى صحة التكليف وعدمها ولكن عبارة المصنف قاصرة فالفعل الممكن بذاته إذا أمر الله تعالى عبده به فسمع الأمر فى زمن ثم فهمه فى زمن يليه هل يعلم العبد إذ ذاك أنه مأمور مع أن من المحتمل أن يقطعه عن الفعل قاطع عجز أو موت أو نحوهما ويكون شاكًا فى ذلك أو لا؟ أصحابنا على الأول فيرون تحققًا مستفادًا من صيغة الأمر وإنما الشك فى رافع برفع المستقر، والقوم على العكس وربما أثر هذا الخلاف فى النية فيلزم القوم أن لا يوجد نية جازمة لحصول الشك فلا يصح لهم عمل. اهـ. وما أجاب به عن المصنف لا ينهض مع قول المصنف فى الاستدلال: لو لم يصح لم يعص أحد أبدًا لأنه لم يحصل شرط وقوعه من إرادة قديمة أو حادثة إذ مقتضاه أنه لا يفرق بين ما يتبادر الذهن إلى فهمه وما لا يتبادر.

الشارح: (فلأنه مع الفعل) أى مع مباشرته وقوله: أو بعده أى بعد وقته المقدر للفعل يدل على ذلك قوله الآتى: فإنا نفرضه زمنًا زمنًا وبهذا اندفع اعتراض المحشى بأن قول الشارح: سواء فعل أو عصى زيادة أخذها من كلام المنتهى لا معنى لها.

قوله: (والمنكر معاند) هذه القولة مكررة مع القولة اللاحقة فى نسخ الطبع والصواب إسقاطها من هنا.

قوله: (فأشار المصنف إلى أن الأصل... إلخ) لأنه على كلام الآمدى يكون

محل الخلاف شاملاً لما إذا جهل الآمر انتفاء شرط الوقوع عند الوقت مع أن التكليف صحيح اتفاقًا وحينئذ فيعلم المكلف قبل التمكن أنه مكلف اتفاقًا بخلافه على كلام المصنف فإنه يكون محل ما إذا علم الآمر انتفاء شرط الوقوع فإن صح التكليف حينئذ وجد معلومًا للمأمور وإلا فلا.

قوله: (**إشارة إلى أن معنى قوله لم يعلم تكليف... إلخ**) وجه الإشارة أنه إذا كان المراد لم يعلم أحد أنه مكلف لم يستقم إلا إذا كان المعنى لم يعلم أنه مكلف فى زمن التكليف.

(مباحث الأدلة الشرعية)

قال: (الأدلة الشرعى: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال وهى راجعة إلى الكلام النفسى وهى نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضرورى ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية إذ لا غيرهما، والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة).

أقول: قد فرغ من المبادئ وشرع فى الأدلة الشرعية، وهى خمسة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، قيل: لأن الدليل وحى وغيره، والوحى إما متلو وهو القرآن أو لا وهو السنة، وغيره إن كان قول كل الأمة فالإجماع، وإن كان مشاركة فرع لأصل فى علة الحكم، فالقياس، وإلا فالاستدلال، واعلم أن الخمسة راجعة إلى الكلام النفسى إذ لولا دلالتها عليه لما كان فيها حجة والكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم، أما تصور النسبة وكون الكلام النفسى نسبة فضرورى وأما أنها النسبة القائمة بالنفس فلأنها لو لم تقم به لكانت هى الخارجية واللازم منتف، أما الملازمة فإذ لا مخرج عنهما فإن الثابت ثابت، إما فى النفس وإما خارج النفس، فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، وأما انتفاء اللازم فلأن الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لأن نسبة القيام إلى زيد إذا ثبتت فى الخارج ثبتت سواء عقل زيد القيام أم لا وهذه متوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا.

التفتازانى

قوله: (والاستدلال) سيجيء أنه ثلاثة: التلازم، وشرائع من قبلنا، والاستصحاب وقيل: والاستحسان، وقيل: المصالح المرسلة.

قوله: (راجعة إلى الكلام النفسى) ذهب الآمدى وجميع الشارحين إلى أن مرجع الكل إلى كلام الله تعالى القديم، وهو صفة قائمة بالذات ووجهه ظاهر أن الحكم ليس إلا لله، وظاهر كلام الشارح المحقق أن مرجع الكل إلى الكلام النفسى القائم بذات من صدر عنه فالقياس إلى الكلام النفسى القائم بذات المجتهد والإجماع بذات المجتهدين والسنة بذات النبى والكتاب بذاته سبحانه وتعالى، إذ لو لم يدل على المعنى وعلى حكم من أهل الأدلة بأن الأمر كذا لم يكن فيه حجة

ودلالة على ثبوت الحكم وهو ظاهر وهذا أوفق بعبارة المتن.

قوله: (أما تصور النسبة) يعنى أن كل واحد يعقل معنى نسبة معلوم إلى معلوم بحيث لو عبر عنها بلفظ يصح السكوت عليه ويعلم أن ما يعقله أولاً، ثم يتكلم لأفادته هى تلك النسبة، فالكلام النفسى هى تلك النسبة التامة الإخبارية أو الإنشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظى لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائمًا بنفس المتكلم دون السامع وأما تحقيق مغايرته العلم والإرادة ففى الكلام.

قوله: (وأما أنها النسبة القائمة بالنفس) أى بنفس المتكلم بمعنى أنها صفة لها موجودة فيها وجودًا متأصلاً كالعلم والإرادة ونحو ذلك لا بمعنى أنها معقولة لها حاصلة صورتها عندها للقطع بأن الموجود فى نفس المتكلم إذا قال: «صلوا» هو طلب الصلاة وإيجابها لا صورة ذلك كصورة السماء عند تعقلها ولهذا يصح اتصاف النفس بأنها طالبة، والمراد بالخارجية ما تقابل ذلك وحقيقتها أنها مع قطع النظر عما فى الذهن يقطع بأن زيدًا قائم مثلاً وإلا فنفس النسبة لا وجود لها فى الخارج والطرفان أيضًا قد يكونان معدومين كقولنا: المستحيل معدوم، فإن قيل: فعلى ما ذكرتم من أن المراد بالنسبة النفسية لا نسلم توقفها على الطرفين قلنا: افتقار النسبة إلى الطرفين ضرورى ولا يجوز أن يكون القائم بالنفس هما العينى بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل.

الجيزاوى

قوله: (التلازم) سيأتى أنه التلازم بين ثبوتين أو نفيين أو ثبوت ونفى أو نفى وثبوت مثال الثبوتين: من صح طلاقه صح ظهاره.

قوله: (والاستصحاب) أى كقول الشافعى رضى الله عنه فى الخارج الإجماع على أنه كان قبله متطهراً والأصل البقاء حتى يأتى معارض.

قوله: (والاستحسان) سيأتى أنه قيل بأنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عبارته عنه وقال به الحنفية.

قوله: (والمصالح المرسلة) قال مالك رضى الله عنه وهى مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار فى الشرع وإن كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول.

قوله: (هو الكلام النفسى وأما تحقيق مغايرته للعلم والإرادة ففى الكلام) حاصله أنه قد يخبر الشخص بخلاف ما يعلمه ولا شك أن الإخبار عما فى نفسه مرجعه المعنى النفسى فهو غير العلم وقد يأمر بخلاف ما يريد فهو غير الإرادة.

(مباحث الكتاب)

قال: (الكتاب القرآن، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه. وقولهم ما نقل بين دفتى المصحف تواتراً حدّ للشىء بما يتوقف عليه لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن).

أقول: الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب فى عرف الشرع، كما غلب على كتاب سيبويه فى عرف أهل العربية، والقرآن هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذى لم ينزل والذى أنزل لا للإعجاز كسائر الكتب السماوية، والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم أوله وآخره توقيفًا، وقوله: بسورة منه إن أجرى على ظاهره فلإخراج بعض القرآن فإن التحدى وقع بسورة من كل القرآن، أى سورة كانت غير مختصة ببعض وإن أريد بسورة من جنسه فى البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن، وكل بعض منه وهذا أقرب إلى غرض الأصولى وهو تعريف القرآن الذى هو دليل فى الفقه، واعلم أنه إن أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وإن أراد التمييز فمشكل لأن كونه للإعجاز ليس لازمًا بينًا ولأن معرفة السورة تتوقف على معرفته، فيدور، وقال قوم منهم الغزالى: هو ما نقل بين دفتى المصحف تواترًا، وقولهم هذا حدّ للشىء بما يتوقف على معرفته، لأن المصحف ليس إلا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز عن سائر الصحف إلا بما يكتب فيه، فالعلم بأن مصحفًا وبأن هذا نقل بين دفتيه تواترًا فرع تصوّر القرآن فتعريفه به دورى، وقد يقال: نحن بعد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته، وما نقل ولم يتواتر نحو: ثلاثة أيام متتابعات، أردنا تخصيص الاسم بالقسم الأول دون الأخيرين لبعد أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من منع التلاوة والمس محدثًا، وإلا فهو اسم علم شخصى والتعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية بل قد نبهنا على أن ضابط معرفته التواتر فى متون الصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق.

التفتازانى

قوله: (توقيفًا) أى إعلامًا من الشارع فإنه الذى بين أن من ههنا إلى ثمة سورة

ولا يخفى أن الآية أيضًا كذلك إذ لا معنى للمترجم له إلا المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لا غيره فالأولى أن يقال: هى الطائفة المترجمة توقيفًا، أى: المسماة باسم خاص.

قوله: (إن أجرى على ظاهره) يعنى لا خفاء فى أن من للتبعيض وضمير منه للكلام فإن لم يعتبر فيه حذف كان القرآن اسمًا للمجموع الشخصى المؤلف من السور، وإن حمل على حذف المضاف أى بسورة من جنس ذلك الكلام فى الفصاحة وعلو الطبقة كان اسمًا للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى أى بعض يفرض، كما هو المناسب لغرض الأصولى إذ الاستدلال إنما هو بالأبعاض ولا خفاء فى صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرآنًا فى عرف فإن قيل فى صدقه على المجموع خفاء إذ السورة ليست من جنس المجموع، قلنا: المراد الجنس المماثل فى الفصاحة وعلو الطبقة والسورة تماثل المجموع فى ذلك فيصدق أنها من جنسه، فإن قيل: التفسير الأول لا يخص المجموع الشخصى بل يعم كلاً من الأبعاض المشتملة على السورة المتعددة كالنصف مثلاً، قلنا: قد أشار إلى دفع ذلك بقوله: فإن التحدى وقع بسورة من كل القرآن، أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الأول مثلاً أنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فتأمل.

قوله: (واعلم) يعنى أن المذكور فى معرض التعريف قد يكون تصويرًا أى تعيينًا وتفسيرًا لمدلول اللفظ ومفهومه ويكفى فيه إيراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه العارض وقد يكون تمييزًا للشىء وإحداثًا لتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة لذلك ولا يخفى أن كون القرآن للإعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء ولا يكون لازمًا بينًا فضلاً عن أن يكون ذاتيًا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل لمجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة إلى من يعرف الإعجاز والسورة ونحو ذلك.

قوله: (ولأن معرفة السورة) فيه بحث فإن السورة اسم للطائفة المترجمة فى الكلام المنزل قرآنًا كان أو غيره بدليل سورة الإنجيل ولهذا احتاج المصنِّفُ إلى وصف السورة بقوله: منه فتأمل.

قوله: (لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) سؤال ظاهر وهو أنه لما

أخذ المصحف فى تعريف القرآن توقف تصوره على تصور المصحف الموقوف على تصور القرآن إذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن فيكون دورًا ولا معنى لبيان توقف وجود المصحف ونقله على تصور القرآن مع أنه ممنوع إذ قد يتصور المصحف من لا يتصور القرآن فذهب الشارح العلامة إلى أن المراد الوجود الذهنى للمصحف والنقل وهو معنى التصور وبعضهم إلى أن الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور المراد ضرورة توقف التصديق على التصور فتعريف القرآن بهما دور وبعضهم إلى أن معرفة المنقول فى المصحف تتوقف على وجود المصحف والنقل وهما على تصور القرآن لأنه لا بد فى إثبات السور والآيات فى الأوراق من تصورها ولو أول مرة فتعريف القرآن بالمنقول فى المصحف يكون دورًا ثم دفع الدور بأن المقصود التعريف لغير من يثبت القرآن فى المصحف ولما لاح على هذه الوجوه أثر الضعف، زاد المحقق قَيْد العلم، وقال: إن العلم بوجود المصحف ونقل شىء بين دفتيه يتوقف على معرفة المصحف وهى على معرفة القرآن إذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن وأنت خبير بأنه عائد إلى الثانى وأنه لا حاجة إلى توسط وجود المصحف ونقله إذ يكفى أن يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن فأخذه فى تعريفه دور وأيضًا ينبغى أن تكون معرفة المصحف فرع العلم بوجوده دون العكس لما تقرر عندهم من أن هلية الشىء النسبية مقدم على مائيته بحسب الحقيقة.

قوله: (وقد يقال) يعنى أن الدور إنما يلزم لو كان المقصود توقيف معرفة ماهية القرآن على معرفة ماهية المصحف وأما إذا قصد تعيين المراد بالقرآن الذى هو مناط الأحكام بالنسبة إلى من يعلم أن ههنا ما لم ينقل أصلاً كالكلام النفسى ومنسوخ التلاوة ما نقل آحادًا كالقراءات الشاذة وما نقل تواترًا كالمثبت فى متون المصاحف تواترًا فلا دور إذ المصحف متعارف معلوم حتى للصبيان.

قوله: (بل قد نبهنا) إضراب عن قوله: أردنا بمعنى أن ليس المقصود مجرد تخصيص الاسم بالقسم الأول، أعنى ما نقل بين الدفتين، أى: تواترًا ليعلم أنه المناط للأحكام، بل هناك أمر آخر هو التنبيه على أن ضابط معرفة المعنى الشخصى للقرآن هو النقل والتواتر دون التحديد والتعريف حيث ذكرنا فى معرض التعريف النقل والتواتر المفيد لمعرفته.

الجيزاوى

الشارح: (كسائر الكتب السماوية والسنة) لف ونشر غير مرتب على قوله: فخرج الكلام الذى لم ينزل والذى أنزل لا للإعجاز.

قوله: (كان اسمًا للمجموع الشخصى) ليس المراد به المجموع الذى أوجده الله على أول لسان حتى يكون القارئ للقرآن قارئًا لمثله لا له، بل المراد به المجموع المعين بالألفاظ المخصوصة بقطع النظر عن التعدد بتعدد المحل وإنما كان القرآن اسمًا للمجموع على هذا لأن المراد بسورة منه كل سورة منه، والذى كل سورة بعضه هو كل القرآن وقوله: وإن حمل على حذف المضاف على هذا يكون «ال» فى الكلام للجنس الصادق بالبعض والكل ووصفه بالإعجاز بسورة من جنسه شامل للكل والبعض لأن البعض يصدق عليه أنه كلام أنزل للإعجاز بسورة هى بعض جنسه الذى يتحقق بالمجموع، وقوله: ولا خفاء فى صدقه على مثل قل وافعل... إلخ. فيه أنه اعتبر أن يكون من الجنس فى الفصاحة والبلاغة ولا تتحقق فى مثل قل وافعل.

قوله: (أى بسورة من جنس ذلك الكلام فى الفصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الكلى... إلخ) وذلك أنه حيث اعتبرت السورة من جنس الكلام المذكور فالبعض من القرآن يصدق عليه أنه كلام منزل للإعجاز بسورة من جنسه لحصول الإعجاز بسورة من المجموع.

قوله: (قلنا قد أشار إلى دفع ذلك بقوله: فإن التحدى وقع بسورة من كل القرآن) فيه أنه قد نظر فى التعريف حينئذ للواقع والخارج والاعتراض بشمول الأبعاض منظور فيه للتعريف فى ذاته ولذا أمر بالتأمل.

قوله: (أى تعيينًا وتفسيرًا) أى والتعريف حينئذ لفظى.

قوله: (وتمييزها) أى إذا كان التعريف رسميًا.

قوله: (فإن السورة اسم للطائفة... إلخ) قيل إن هذا إنما هو فى عرف المتشرعة لا معنى أصلى شرعى.

المصنف: (المنزل) أى لذاته وكونه عرضًا سيالاً لا يبقى زمانين لا يعتبر مانعًا من وصفه بالنزول لغة لأنها لا تعتبر مثل هذه التدقيقات.

قوله: (سؤال ظاهر) هذه القولة مكتوبة على قول المصنف؛ لأن وجود

المصحف. . . إلخ. فكان حقها التقديم على ما كتب على الشارح ثم محط السؤال الظاهر هو قوله: ولا معنى لبيان توقف وجود المصحف ونقله على تصور القرآن يعنى أن وجود المصحف ونقله لا دخل له فى الدور والدور حاصل باعتبار أخذ المصحف فى التعريف.

قوله: (مع أنه ممنوع) أى مع أن حصول الدور باعتبار أخذ المصحف فى التعريف ممنوع فضلاً عن الاحتياج فيه إلى اعتبار الوجود والنقل.

قوله: (لما تقرر عندهم من أن هلية الشىء البسيطة مقدمة على مائيته بحسب الحقيقة) قال فى التلخيص قيل فيطلب بما شرح الاسم كقولنا ما العنقاء أو ماهية المسمى كقولنا ما الحركة وتقع هل البسيطة فى الترتيب بينهما. اهـ. قال السعد فى شرحه أى بين ما التى لشرح الاسم والتى لطلب الماهية يعنى أن مقتضى الترتيب الطبيعى أن يطلب أولاً شرح الاسم ثم وجود المفهوم فى نفسه ثم ماهيته وحقيقته؛ لأن من لا يعرف مفهوم اللفظ استحال منه أن يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لا يعرف أنه موجود استحال منه أن يطلب حقيقته وماهيته إذ لا حقيقة للمعدوم ولا ماهية له والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التى تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل. اهـ. المقصود منه واعلم أن إثبات الدور لا يتوقف على دعوى توقف العلم بوجود المصحف والتصديق به على معرفة المصحف وتصوره تصورًا حقيقيًا أى تصورًا لحقيقة الشىء الموجود الذى علم وجوده بل يكفى فى ذلك أن التصديق بوجود المصحف يتوقف على تصور مفهوم اسم المصحف فقول المحشى: وأيضًا ينبغى. . . إلخ. ليس على ما ينبغى.

قال: (مسألة: ما نقل آحاداً فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله وقوة الشبهة من الجانبين فى مثل: بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع بأنها لم تتواتر فى أوائل السور قرآنًا فليست بقرآن فيها قطعًا كغيرها، وتواترت بعض آية فى النمل فلا مخالف. قولهم: مكتوبة بخط المصحف، وقول ابن عباس رضى الله عنهما: «سرق الشيطان من الناس آية» لا يفيد لأن القاطع يقابله. قولهم: لا يشترط التواتر فى المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز إثبات ما ليس بقرآن منه مثل ﴿وَيْلٌ﴾ [المرسلات:١٥]، و﴿فَبِأَيِّ﴾ [الرحمن:١٣]، لا يقال يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك؛ لأنا نقول لو قطع النظر عن ذلك الأصل لم يقطع بانتفاء ذلك السقوط ونحن نقطع بأنه لا يجوز والدليل ناهض ولأنه يلزم جواز ذلك فى المستقبل وهو باطل).

أقول: ما نقل آحادًا فليس بقرآن لأن القرآن مما تتوفر الدواعى على نقله لما تضمنه من التحدى والإعجاز ولأنه أصل سائر الأحكام والعادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل ما هو كذلك، فما لم ينقل متواترًا علم أنه ليس قرآنًا قطعًا، وبهذا الطريق يعلم أن القرآن لم يعارض فإن قيل لو وجب تواتره وقطع بنفى ما لم يتواتر لكفرت إحدى الطائفتين الأخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف أما الأولى فلأنه إن تواتر فإنكاره نفى للضرورى كونه من القرآن وإلا فإثبات للضرورى عدم كونه من القرآن وكلاهما مظنة التكفير وكان يقع تكفير من جانب عادة كمنكر أحد الأركان أو مثبت ركن آخر، وأما انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لنقل وللإجماع على عدم التكفير من الجانبين.

الجواب: لا نسلم الملازمة وإنما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح إلى حد الإشكال، وأما إذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فإن قيل فما الحق فى بسم الله أمن القرآن هى أم لا؟ قلنا: إنها ليست من القرآن فى أول سورة أصلاً بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن فى أوائل السور فلا يكون قرآنًا فى أوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله، وبهذا الطريق قطعنا بأن غيرها مما لم يذكر فى القرآن ليس منه وأنها تواترت بعض آية فى سورة النمل، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠]، ولذلك لم يخالف فيه مخالف.

قالوا: إنها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة فى توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين، ومنع قوم العجم، وأيضًا قال ابن عباس فى شأن البسملة: سرق الشيطان من الناس آية.

والجواب عنهما: أنه لا يفيد قطعًا وهو ظاهر، ولا ظنًا لأنه فى مقابلة القاطع والظنى يضمحل إذا قابله القطع، وربما يقال: الأول منهما قطعى لأن العادة تقضى فى مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرًا، وقد قيل على قولنا العادة تقضى بتواتر تفاصيل مثله لا نسلم ذلك نعم يشترط تواتر مثله فى محل ما وأما تواتره بعينه فى المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف لأنه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت فى محل ولم يتواتر اكتفاءً بذلك عن تواتره فى المحل وأيضًا يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد أثبت مع أنه ليس بقرآن فى المحل مثل: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥]، ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣]، لأنه تواتر فى محل فجوز نقله فى غيره مكررًا لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيقال إنه اتفق تواتر ذلك المكرر مع أنه لو لم يتواتر كان جائزًا لأنا نقول لو قطع النظر عن ذلك الأصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لأن عدم السقوط مما لا يتصور اتفاق تواتره كما فى الإثبات لكنا نقطع بذلك بحيث لا نقبل التشكيك وأيضًا فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعى على نقله وسيأتى، وأيضًا فيلزم جواز ذلك فى المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فإن من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مما يثبت مثله ويسقط بعض المكرر عد مجنونًا أو زنديقًا، وربما يقال: لو شرط تواتره فى المحل دون تواتر كونه قرآنًا فيه لم يلزم ما ذكر، وأيضًا فهذا لا ينفى قول من قال: إنها آية نزلت، وأمر بالفصل بها بين السور لا أنها آية من كل سورة فهى آية لا مائة وثلاث عشرة آية وهو قريب وما يروى من قول الشافعى أنها آية فى الفاتحة والخلاف فى غيرها فيه تحكم.

التفتازانى

قوله: (وقوة الشبهة) يعنى على زعم الخصم وإلا فعند المصنِّف أن دليل كونها ليست فى أوائل السور من القرآن قطعى ومخالفة القطعى إنما تكون كفرًا إذا لم تستند إلى شبهة قوية، فإن قيل أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكًا أو وهمًا

فلا يبقى الطرف الآخر قطعيًا، قلنا: هى قوية عند من يتمسك بها وأما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا تفيد شيئًا، هذا ولكن كلام الشارح صريح فى أنه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر.

قوله: (بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن) إشارة إلى أن المعتبر تواتر هذا الحكم وهو أنه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك الكلام.

قوله: (فى شأن البسملة) يعنى فى ترك بعضهم افتتاح كل سورة بالبسملة كذا فى أحكام الآمدى وجميع الكتب المشهورة، ومن سقط الكلام ما يقال: إنه قال ذلك فى تركهم افتتاح سورة براءة بالتسمية.

قوله: (وقد قيل) أصل الدليل أن التسمية لو كانت فى أوائل السور من القرآن لتواتر كونها فيها من القرآن لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله، واللازم باطل، فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفى التواتر فى محل مّا وقد تواترت بعض آية فى سورة النمل فأجاب أنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر فى محل ملزم جواز أمرين أحدهما أن يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات التى كانت مكررة بأن يكون قوله: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الفاتحة: ٢]، آية من أول كل سورة فأسقطت لعدم تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة، وثانيهما: أن يكون قد أثبت فى القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التى كانت غير متكررة بأن يكون قوله تعالى: ﴿**وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ**﴾ [المرسلات: ١٥] آية واحدة من سورة المرسلات، و ﴿**فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ [الرحمن: ١٣]، آية واحدة من سورة الرحمن لا عدة آيات، وإنما وقع التعدد والتكرار بناء على عدم تواترها فى محلها المخصوص وكلا الأمرين منتف قطعًا، ثم اعترض على هذا الجواب بأنه إن أريد بالجواز مجرد الإمكان فلا يضرنا لأن اللازم هو الإمكان والمنتفى هو الوقوع وإن أريد احتمال أن يكون الواقع ذلك فاللزوم ممنوع وإنما يلزم لو لم يقم الدليل القاطع على انتفائه وهو اتفاق تواتر السور خالية مما زعمتم جواز كونه ساقطًا وتواتر المكرر الذى زعمتم جواز كونه قد أثبت مع أنه ليس بقرآن فى المحل وذلك لأن جواز عدم التواتر لا يمنع وقوع التواتر فظهر أن فى عبارة الشارح قصورًا واستدراكًا أما القصور فلأنه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله: اتفق تواتر ذلك إشارة إلى المكرر فقط وما ذكرنا هو الموافق للمنتهى وسائر الشروح وأما

الاستدراك فلأنه لا مدخل فى المقصود لقوله والوقوع لا يوجب الوجوب وكأنه دفع لما عسى يتوهم من أن وقوع تواتر المكرر البتة مبنى على أن تواتر التفاصيل واجب، فأجاب عن هذا الاعتراض بأنا نقول: من الابتداء أن منع وجوب تواتر التفاصيل ساقط أما أولاً: فلأنه لو لم يجب لم يحصل الجزم بعدم سقوط كثير من القرآن المكرر إذ لا يعقل تواتر العدم كما يعقل تواتر الإثبات يعنى هب أن ما ذكرنا من لزوم جواز الإثبات لا يتم بناء على اتفاق تواتر المكررات لكن جواز الإسقاط مما لا مدفع له، وأما ثانيًا: فلأن الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء العادة بذلك فيما تتوفر عليه الدواعى كما سيجىء فى بحث الخبر، وقيل هو الإجماع، وأما ثالثًا: فلأنه لو لم يجب لزم جواز ذلك أى ما ذكرنا من الإثبات والإسقاط بالنظر إلى الاستقبال لأن التواتر وإن اتفق فيما مضى من الزمان إلى الآن لكنه لما لم يجب جاز أن لا يتفق فيما يتأتى من الزمان وحاصله أن ما ذكرنا من الإلزام يتم فى الإسقاط مطلقًا وفى الإثبات بالنظر إلى الاستقبال فظهر أن ما ذكر ليس كلامًا على السند بل دفعًا للمنع، وأن ذلك الأصل إشارة إلى وجوب تواتر التفاصيل لا إلى اتفاق التواتر على ما فى الشروح وأن ليس معنى قوله: والدليل ناهض أن لنا دليلاً على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر على ما فى بعض الشروح.

قوله: (وربما يقال) الاعتراض من الشارح على ما ذهب إليه المصنِّف من أنه يشترط تواتر التفاصيل وإلا لزم جواز الأمرين الباطلين وإذا اشترط ثبت أن التسمية فى أوائل السور ليست من القرآن إذ لم يتواتر كونها هناك من القرآن والاعتراض من وجهين: أحدهما: أنا نشترط فيما هو قرآن تواتره فى محله وإن لم يتواتر كونه من القرآن وحينئذ لا يلزم ما ذكر من احتمال الأمرين الباطلين قطعًا لأن المكررات قد تواترت فى محالها بحيث لا يمكن إسقاطها وغير المكرر إنما تواتر فى محل واحد بحيث لا يمكن إثباته فى محل آخر لا فى الحال ولا فى الاستقبال وحينئذ لا يتم الاستدلال على أن التسمية فى أوائل السور ليست من القرآن بناء على أنه لم يتواتر كونها هناك من القرآن لأنها قد تواتر نقلها هناك كتابة فى المصاحف وتلاوة على الألسن، وإن لم يتواتر كونها من القرآن وثانيهما: أن ما ذكر من الاستدلال على أنها ليست من القرآن وإلا لزم بأنه لو لم يشترط التواتر

لزم الاحتمالان إنما ينفى قول من قال إنها آية أو بعض آية من كل سورة على ما هو مذهب الشافعى حتى إنها وحدها أو مع أول السورة مائة وثلاث عشرة آية من القرآن ولا ينفى ما اختاره المتأخرون من العلماء الحنفية وهو أنها آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور والتبرك بها فى ابتداء كل أمر لا محل لها بخصوصها حتى إن القرآن مائة وأربع عشرة سورة وآية واحدة، وذلك لأنا وإن سلمنا أنه لم يتواتر كونها من القرآن فى أول كل سورة لكن لا نسلم أنه لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه وإنما بسطنا الكلام فى هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح.

قوله: (وما يروى) نقل عن الشافعى رحمه الله فى كونها من القرآن فى أول السور قولان وللأصحاب طريقان: أحدهما أن له قولين فى كل سورة وأصحهما أن له قولاً واحدًا فى الفاتحة، وهو أنها آية مستقلة منها، وفى باقى السور قولين وذلك لأن الأحاديث الواردة فى كونها آية من الفاتحة على التعيين متكثرة جدًا، وعلى الطريقين فإن من الأصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن فى الأوائل أولاً، ومنهم من حملهما على أنها هى آية مستقلة فى الأوائل أم هى مع ما بعدها إلى أول الآية الثانية من كل سورة آية وهذا هو الأصح ليكون نظره واجتهاده فى بيان آخر الآية ومقدارها لا فى كونها قرآنًا.

الجيزاوى

المصنف: (لأن القاطع يقابله) هو أن العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله.

الشارح: (لأن القرآن مما تتوفر الدواعى على نقله) إشارة إلى صغرى القياس والكبرى ما أشار إليه المصنف بقوله للقطع... إلخ. وبينها الشارح بقوله: والعادة... إلخ. ونتيجة القياس: القرآن متواتر ونقيضه: ما ليس متواترًا ليس بقرآن وهو المدعى.

الشارح: (أن تواتر) أى ولو عند طائفة مخصوصة وقوله: نفى للضرورى كونه من القرآن المراد بالضرورى القطعى لا البديهى.

الشارح: (وبهذا الطريق) أى بطريق أن العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله يعلم أن القرآن لم يعارض؛ لأن من جملة القرآن الذى لا بد من تواتر تفاصيله ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ**

لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء:٨٨]، ويحتمل أن المعنى بطريق جرى العادة بالتواتر فى مثل ذلك يعلم أن القرآن لم يعارض لأنه لو عورض لتواتر نقله إلينا.

الشارح: (وربما يقال الأول قطعى) قال القاضى أبو بكر الباقلانى: أعترف بأن البسملة منزلة على رسول الله ﷺ مع أول كل سورة وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله ﷺ فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما: كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة أو ابتداء سورة أخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستحيل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن. اهـ. فمراد المصنف بعدم القطع ما ذكر.

الشارح: (لأنه يستلزم) أى عدم الاشتراط يستلزم... إلخ. ولذا قال المحشى فأجاب بأنه لو لم يشترط... إلخ. فليس قوله وهذا ضعيف؛ لأنه يستلزم... إلخ. كلامًا على السند حتى لا يكون موجهًا.

الشارح: (يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن... إلخ) أى لعدم اشتراط التواتر إذ قد لا يصل إلينا وفيه بحث؛ لأنه لا يلزم من عدم اشتراط التواتر عدم دليل آخر يدل على عدم السقوط كالإجماع.

الشارح: (وأيضًا يستلزم جواز كون بعض القرآن... إلخ) أى لأنه على تقدير الاكتفاء بالتواتر فى محل ما يجوز نقله فى غير ذلك المحل حتى يتحقق ما هو فى محله قطعًا والظاهر أن الاستلزام لأنه على تقدير الاكتفاء بالتواتر فى محل لا يؤمن من أن يزاد مثل الموجود لعدم اشتراط التواتر فى كل محل، وقول الشارح: والوقوع لا يوجب الوجوب أى وقوع التواتر لا يوجب لزومه حتى لا تكون البسملة من القرآن بناء على عدم تواترها فى أوائل السور وقوله فيقال: إنه اتفق وقوع ذلك المكرر أى مثلاً كما يقال اتفق تواتر السور خالية من الإسقاط فلا استدراك ولا قصور فى كلام الشارح على أنه يرد أن الخلو وإن لم يتواتر لكن تواتر ما هو ملزوم له وهو أن مجموع آيات كل سورة معلوم وهو يستلزم العلم بالخلو.

قوله: (يعنى على زعم الخصم) أى أن الدليل وإن كان قطعيًا عند المتمسك به لكنه عند خصمه شبهة قوية بمعنى أن الخصم يزعم أن غاية دليل خصمه أنه شبهة قوية عنده ولو تأمل لرجع عنه وسيأتيك وجه آخر.

قوله: (ولكن كلام الشارح... إلخ) الأحسن أن تكون قوة الشبهة عند الطرف الآخر باعتبار أنها تحتاج إلى مزيد تأمل فى جلها فيعد من خالفه معذورًا فالشبهة وقوتها عند الطرف الآخر كما قال الشارح فلا توجب شكًا أو وهمًا عند الطرف الآخر بهذا المعنى.

قوله: (مجرد تواتر ذلك الكلام) أى البسملة وإن لم تكن مأخوذة بعنوان كونها من القرآن.

قوله: (إن أريد بالجواز مجرد الإمكان فلا يضرنا) هذا ليس مذكورًا فى الاعتراض وإنما هو توسيع دائرة فيه فكأنه لما اقتصر فى الاعتراض على الشق الثانى كان فى قوة أن يقول: إن الشق الأول مردود من أول وهلة.

قال: (مسألة: القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها، لنا لو لم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستوائهما).

أقول: القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والإمالة وتخفيف الهمزة، ونحوها، وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو: ملك ومالك وهذا متواتر وإلا لكان غير متواتر، وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل بما مر، ولا يمكن أن يضاف إلى أحدهما بعينه، فيقال: إنه هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لأنه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة.

التفتازاني

قوله: (كالمد واللين) معنى المد ههنا ما وقع من اختلاف القراءات فى أن الألف والواو والياء الساكنتين إذا كانت بعدهما همزة إلى أى مقدار تمدّ فلا معنى لذكر اللين معه وهو زيادة من الشارح.

الجيزاوى

المصنف: (كالمد) أى القدر الزائد على ما يتحقق به أصله وهو المد المتصل والمنفصل واللازم، وقد اختلف فى قدره فقيل قدر أربع حركات وقيل خمس وقيل ثمان وقوله: وتخفيف الهمزة أى الذى هو خلاف الأصل من التحقيق ،سواء كان ذلك التخفيف نقلاً نحو: قد أفلح أو إبدالاً نحو يومنون أو تسهيلاً نحو أينكم أو إسقاطًا نحو: جا أجلهم.

قوله: (فلا معنى لذكر اللين معه) رد بأنه إنما زاد اللين تنبيهًا على أن كل واحد من الثلاثة مع مقابلاتها من قبيل الهيئة وعلى أنه ليس المراد بالمد هنا ما يقابل القصر بل المراد بالمد تطويل صوت حروف العلة إلى مقدار معين وباللين مقابله.

قال: (مسألة: العمل بالشاذ غير جائز مثل: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) واحتج به أبو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به. قالوا: يتعين أحدهما فيجب. قلنا: يجوز أن يكون مذهبًا وإن سلم فالخبر المقطوع بخطئه لا يعمل به، ونقله قرآنًا خطأ).

أقول: لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة مثل ما نقل فى مصحف ابن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. وقد احتج به أبو حنيفة فأوجب التتابع لنا أنه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به إذ لم ينقل خبرًا وهو شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام هو غيرهما فلا حجة فيه أصلاً.

قالوا: لا يخلو أن يكون قرآنًا أو خبرًا ورد بيانًا فظُن قرآنًا فألحق به، فإن غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به.

الجواب: المنع لجواز أن يكون مذهبًا سلمنا العمل لكن متى ثبت العمل بالخبر أمطلقًا أو إذا لم يكن خطأً قطعًا؟ الأول: ممنوع، والثانى: مسلم ولا يفيد لأن هذا خطأ قطعًا إذ نقل قرآنًا وليس بقرآن فارتفع الثقة.

التفتازانى

قوله: (لجواز أن يكون مذهبًا) وقع سندًا للمنع وإلا فضعفه ظاهر إذ لا يظن بالعدل ذلك.

قوله: (لأن هذا خطأ قطعًا) فيه بحث لأن غايته أن يكون كونه قرآنًا خطأ وهو لا يوجب أن يكون كونه خبرًا خطأ قطعًا لجواز أن يكون خبرًا لم ينقل خبرًا ولا نسلم أن هذا يوجب القطع بخطئه.

الجيزاوى

الشارح: (سلمنا العمل) تحريف وصوابه سلمنا أنه خبر.

قوله: (وإلا فضعفه ظاهر) رد بأنه ليس المراد أن نقله قرآنًا ترويجًا لمذهبه بل نقله قرآنًا خطأ.

قال: (المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله، إما لاشتراك أو إجمال أو ظهور تشبيه، والظاهر الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٧] لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد).

أقول: فى القرآن محكم ومتشابه، قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران:٧]، فالمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصًا أو ظاهرًا، والمتشابه غير المتضح المعنى، وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك نحو: ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨] أو للإجمال ونعنى به غير الناشئ من الاشتراك بقرينة سبق الاشتراك نحو: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧] أو لأن ظاهره التشبيه مثل: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥] ﴿بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر:٦٧]، و﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ [البقرة:١٥]، ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للإفادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه يكون هو ما اختل نظمه لعدم الإفادة فمنهم من صار إليه للوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٧] بجعل ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٧]، مستأنفًا والظاهر خلافه وأن الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فيعلمون تأويله وذلك لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد وإن كان لا يمتنع على الله لا يقال يلزم تخصيص الحال: وهو يقولون بالمعطوف والأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات، لأنا نقول مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلاً.

التفتازانى

قوله: (فمنهم) يريد بيان التقريب فى إيراد قوله، والظاهر الوقف ههنا ردًا لما توهموا من أن المراد أن هذه الآية من قبيل المتشابه أى من القائلين بأن المحكم ما استقام نظمه للإفادة من صار إلى أن المتشابه ما اختل نظمه لعدم الإفادة وذلك لاشتمال القرآن على ما لا يفيد شيئًا ولا يفهم منه معنى بدليل الوقف على ﴿إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٧]، قد اقتفى فى هذا التقرير أثر الآمدى والظاهر أن القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم بل المقابل لما استقام نظمه للإفادة هو ما استقام نظمه لا للإفادة إما من غير تأويل أو مع تأويل والمتشابه ما انتظم وترتب لا للإفادة بل للابتداء.

الجيزاوى

المصنف: (أو إجمال) قد عرف المجمل فى بابه بأنه: ما لم يتضح دلالته فكأنه قال هنا السبب فى كونه غير متضح المعنى أنه غير متضح المعنى وهو ظاهر الفساد.

قوله: (ردًا لما توهموا... إلخ) أى أن بعض الشارحين توهم أن معنى قول المصنف: والظاهر الوقف... إلخ. أن تلك الآية فيها اشتباه فى الواو من قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٧]، أهى للعطف أم للاستئناف من المتشابه فرده الشارح بأنه ليس كذلك وإنما مراد المصنف أن من القائلين بأن المحكم: ما استقام نظمه للإفادة من صار إلى أن المتشابه ما اختل نظمه... إلخ.

(مباحث السنة)

قال: (مسألة:الأكثر على أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة إلا فى الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلى والإجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب فى الأحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوزه القاضى غلطًا، وقال: دلت على الصدق اعتقاداً وأما غيره من المعاصى فالإجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسيسة والأكثر على جواز غيرهما).

أقول: قد فرغ من أبحاث الكتاب، وهذه أبحاث السنة، والسنة لغة: الطريقة، والعادة، واصطلاحًا فى العبادات: النافلة، وفى الأدلة ـ وهو المراد ـ : ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير، ثم الأكثر من المحققين على أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء قبل الرسالة ذنب من كبيرة أو صغيرة وخالف الروافض فى ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقًا وخالف المعتزلة فمنعوا جواز الذنب إلا فى الصغائر فإنهم لم يخالفونا فيها فجوزوها كما جوزنا، ومعتمد الفريقين فى ذلك أن فيه هضمًا واحتقاراً فتنفر الطبائع عن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثتهم، وذلك قبيح عقلاً، وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلى، وأما بعد الرسالة فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب فى الأحكام لدلالة المعجزة على صدقهم، وأما الكذب غلطًا فجوزه القاضى ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجزة على الصدق فمنع القاضى دلالته على الصدق مطلقًا بل على الصدق اعتقادًا، فجاز الكذب غلطًا، وأما غير الكذب من الذنوب فإن كانت من الكبائر أو من الصغائر الخسيسة كسرقة حبة مما ينفر فالإجماع على عصمتهم منها وإن كان من غيرها فالأكثر على جوازه ومنعه الأقل وتقريره فى الكلام.

الجيزاوى

المصنف: (لدلالة المعجزة على الصدق) فلو جاز الخلف لكان نقضًا لدلالة المعجزة وهو ممتنع.

المصنف: (فالإجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسيسة) أى يمنع ذلك منهم بالسمع لا بالعقل؛ لأن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وإجماع الأئمة قبل ظهور المخالفين فى ذلك.

قال: (مسألة: فعله ﷺ ما وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والأكل والشرب أو تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على أربع فواضح، وما سواهما إن وضح أنه بيان بقول أو قرينة مثل: «صلوا»، و «خذوا» وكالقطع من الكوع، والغسل إلى المرافق اعتبر اتفاقًا وما سواه إن علمت صفته فأمته مثله، وقيل فى العبادات وقيل كما لم تعلم، وإن لم تعلم، فالوجوب والندب والإباحة، والوقف والمختار إن ظهر قصد القربة فندب وإلا فمباح. لنا القطع بأن الصحابة رضى الله عنهم أجمعين كانوا يرجعون إلى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم صفته، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ﴾ [الأحزاب:٣٧] الآية، وإذا لم تعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فيلزم الوقوف عنده والزيادة لم تثبت وإذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وأيضًا لما نفى الحرج بعد قوله: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب:٣٧]، فهمت الإباحة مع احتمال الوجوب والندب).

أقول: فعله عليه الصلاة والسلام إن وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والأكل والشرب فواضح أنه مباح له ولأمته فلا خلاف فيه وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والأضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه، وإباحة الوصال فى الصوم، والزيادة على أربع نسوة، فواضح أيضًا أنه لا يشاركه فيه الأمة فلا خلاف فيه، وأما سواهما فإن عرف أنه بيان لنص علم جهته من الوجوب والندب والإباحة اعتبر على جهة المبين من كونه خاصًا وعامًا اتفاقًا، ومعرفة كونه بيانًا إما بقول وإما بقرينة فالقول نحو: «خذوا عنى مناسككم»، «وصلوا كما رأيتمونى أصلى» والقرينة مثل أن يقع الفعل بعد إجمال كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعدما نزل قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، والغسل إلى المرافق بإدخال المرافق أو إخراجها بعدما نزلت: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة:٦]، وأما ما سواه أى ما لا يعرف أنه بيان فإن علمت صفته من الوجوب والندب والإباحة فأمته مثله فى ذلك، وقال أبو على بن خلاد: أمته مثله فى العبادات خاصة دون غيرها، وقيل: هو كما لم تعلم جهته، وها هو نذكر حكمه، فنقول: وإن لم تعلم جهته بالنسبة إليه فبالنسبة إلى الأمة فيه أربعة مذاهب: الوجوب، والندب، والإباحة، والوقف، ومذهب خامس، وهو المختار عند المصنِّف وهو التفصيل بأنه إن ظهر قصد القربة فالندب وإلا فالإباحة،

فهنا مقامان: أن ما علم جهته فأمته فيه مثله، وأن ما لم تعلم جهته فإن ظهر قصد القربة فالندب وإلا فهو الإباحة.

لنا فى المقام الأول: القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته، وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة، وأيضًا فقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١] تحقيقًا لمعنى التأسى، وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذى فعل وأيضًا فقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِى أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب:٣٧]، ولولا التشريك لما أدى تزويج النبى إلى ذلك فى حق المؤمنين.

وفى المقام الثانى: أنه إذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكم به والمنع من الترك زيادة لم تثبت إلا بدليل، والأصل عدمه، فثبت الرجحان بدون المنع من الترك، وهو الندب، وإذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية، ولا وجوب ولا ندب بالأصل، وأيضًا لما نفى الحرج فى قوله: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب:٣٧]، مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما فهم منه أن مقتضى فعله الإباحة دونهما.

التفتازانى

قوله: (بإدخال المرافق) يعنى أن الآية تحتمل دخول المرافق فى وجوب الغسل وعدم دخولها فلو غسل مع المرافق أو بدونها كان بيانًا، وهذا تكلف لدفع الاعتراض بأن الغسل إلى المرافق مستفاد من الآية لا من فعله، وفى المنتهى والغسل للمرافق وهو ظاهر، وفى الأحكام وكالمرافق فى التيمم بيانًا لقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾ [المائدة:٦]، وهو أظهر.

الجيزاوى

الشارح: (اعتبر على جهة المبنى من كونه عامًا أو خاصًا) الأولى أن يقول: من الوجوب والندب وغيرهما.

الشارح: (وأيضًا فقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١]) أى ذلك القول دليل على أن الأمة مشاركة له ليتحقق معنى التأسى إذ لولا المشاركة ما تحقق التأسى.

الشارح: (وأيضًا لما نفى الحرج... إلخ) دليل آخر على الإباحة وقد ذكر فى

المقام الأول آية ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾ [الأحزاب:٣٧]، دليلاً على أن ما علم صفته فأمته مثله باعتبار أنه لولا التشريك لما أدى تزويج النبى ﷺ إلى نفى الحرج فى تزوج زوجات أدعيائهم فيؤخذ من ذلك أن أمته مثله فى فعل علمت صفته وفى المقام الثانى اعتبر نفى الحرج فى تزوج زوجة الدعى من حيث خصوصه مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما.

قوله: (بيانًا لقوله: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾ [المائدة:٦] **وهو أظهر)** كان الأولى ذكر وأيديكم لأنه المبين.

(قال: الموجب: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾ [الحشر:٧]، أجيب بأن المعنى ما أمركم لمقابلة: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ﴾ [الحشر:٧]. قالوا: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [سبأ: ٢٠]. أجيب فى الفعل على الوجه الذى فعله أو فى القول أو فيهما. قالوا: ﴿لَقَدْ كَانَ...﴾ [الأحزاب: ٢١] إلى آخرها، أى: من كان يؤمن فله فيه أسوة حسنة. قلنا: معنى التأسى إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله. قالوا: خلع نعله فخلعوا، وأقرهم على استدلالهم وبين العلة. قلنا: لقوله عليه الصلاة والسلام: «صلوا» أو لفهم القربة. قالوا: لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله. قلنا: لقوله عليه الصلاة والسلام: «خذوا» أو لفهم القربة. قالوا: لما اختلفوا فى الغسل بغير إنزال سأل عمر عائشة رضى الله عنهما، فقالت: (فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا، قلنا: إنما استفيد من: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل»، أو لأنه بيان: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا﴾ [المائدة:٦]، أو لأنه شرط الصلاة، أو لفهم الوجوب. قالوا: أحوط كصلاة ومطلقة لم تتعينا، والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو إن كان الأصل كالثلاثين، وأما ما احتمل لغير ذلك فلا).

أقول: القائلون بوجوب مثل ما فعل على الأمة:

قالوا: أولاً، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر:٧]، وما فعله فقد آتاه والأمر للوجوب.

الجواب: أن المراد بما آتاكم ما أمركم، وهو السابق إلى الفهم، حيث قابله بقوله: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ﴾ [الحشر:٧]، ليتجاوب طرفا النظم، وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها فى القرآن.

قالوا: ثانيًا: قال تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [سبأ: ٢٠]، وقال: ﴿فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، والأمر للوجوب.

الجواب: أن المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذى فعله، أو متابعته فى القول إذا أمر بشىء أو نهى فقط، أو فى الفعل على الوجه الذى فعله وفى القول معًا، وعلى التقديرات فلا يلزم وجوب مثل فعل كل ما فعله، أما إذا خصصناه بالفعل أو عممناه فيهما فلأنه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم أنه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه ثم يلزم من وجوب مثل فعل كل ما فعل الضدان بالنسبة إلينا إذا فعله على وجه الإباحة أو الندب، وأما إذا خصصناه بالقول فظاهر.

قالوا: ثالثًا: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ

الآخِرَ﴾ [الأحزاب:٢١]، معناه من كان يؤمن بالله فله فيه أسوة حسنة، ويستلزم أن من ليس له فيه أسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله، وملزوم الحرام حرام، ولازم الواجب واجب، وأيضًا فهو مبالغة فى التهديد على عدم الأسوة فتكون الأسوة واجبة.

الجواب: أن معنى التأسى إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله، فيتوقف إثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض.

قالوا: رابعًا: جاء فى الحديث الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام خلع نعله فى الصلاة فخلعوا، فسألهم عن ذلك؟ فقالوا: «خلعت فخلعنا»، فأقرهم على ذلك وأخبرهم أن جبريل عليه الصلاة والسلام أخبره أن فى نعله أذًى أى نجاسة(*)، ولولا وجوب الاتباع لأنكر عليهم ذلك.

الجواب: الوجوب لم يستفد من فعله بل لأنه من هيئات الصلاة، وقد قال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» أو لأنهم فهموا منه القربة وإلا لحرم فى الصلاة أو كره فرأوه ندبًا لا واجبًا.

قالوا: خامسًا: لما أمرهم بالتمتع بالعمرة إلى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد تمسكوا فى ذلك بفعله، وإلا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة فى عدم الفعل مما يختص به، فقال: «لو استقبلت ما استدبرت من أمرى لما سقت الهدى» أى لولا أن معى الهدى لأحللت، ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدى محله، فدل ذلك على وجوب اتباعه.

الجواب: أن وجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط، بل من قوله: «خذوا عنى مناسككم» أو لأنهم فهموا القربة فرأوه ندبًا لا واجبًا.

قالوا: سادسًا: لما اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى وجوب الغسل عند إدخال قدر الحشفة من غير إنزال بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك فقالت: «فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا»(**)، فأوجبوا الغسل بمجرد فعله.

(*) أخرجه ابن خزيمة فى صحيحه (١/ ٣٨٤) (ح ٧٨٦)، والبيهقى فى الكبرى (١/ ١١٣) (ح ٣٨٨٦).

(**) أخرجه ابن حبان (٣/ ٤٥٨) (ح ١١٨٥)، والترمذى (١٠٨)، والبيهقى فى الكبرى (٧٤٦)، والدارقطنى (١/ ١١١) (ح ١)، وابن ماجه (٦٠٨)، والإمام أحمد فى مسنده (٦/ ١٦١).

الجواب: لم يوجب بمجرد فعله بل إما بقوله: «إذا التقى الختانان وجب الغسل»، وذلك ظاهر فى العموم فانتفى بعدم مخالفته وهم التخصيص، وإما لأنه بيان لقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة:٦]، والأمر للوجوب، ومثله ليس من محل النزاع فى شىء، وإما لأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، وإما لفهم الوجوب من قولها بقرينة وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا؟ فلولا إشعار الجواب به لما تطابقا.

قالوا: سابعًا: حمله على الوجوب أحوط لنا من الإثم قطعًا فيجب الحمل عليه كما فى صلاة نسيها ولم تتعين عنده فإنه يجب عليه الخمس احتياطًا وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها فإنه يجب عليه ترك الجميع احتياطًا إلى أن يعين. وقد أجيب عنه بأن الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلاثين إذا غم الهلال.

والجواب: منع كون كل احتياط واجبًا بل الحق أن الاحتياط إنما شرع فيما ثبت وجوبه كما فى الصلاة المنسية أو كان ثبوته هو الأصل كصوم ثلاثين إذ الأصل بقاء رمضان وأما ما احتمل لغير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك فى هلال رمضان.

التفتازانى

قوله: (ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان) إن أراد بالضدين الوجوب مع الإباحة أو الندب فتقريره أنه إذا فعل فعلاً على وجه الإباحة أو الندب فمن حيث إنه فعله يكون علينا واجبًا ومن حيث إنه علينا أن يكون على الوجه الذى فعله يكون مباحًا أو مندوبًا وكل منهما ضد للوجوب لكن يرد حينئذٍ منع كونه مباحًا على تقدير أن لا يعلم جهته، ومنع كونه واجبًا على تقدير أن تعلم وإن أراد أنه يجب علينا الضدان كالقيام والقعود مثلاً إذا فعلهما جميعًا إباحة صح فى الإباحة دون الندب لأن تركه كراهة لا ينبغى أن يفعله قصدًا.

قوله: (وملزوم الحرام) يعنى أن أصله حاصل مفهوم الآية شرطية دالة على لزوم التأسى للإيمان ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم الإيمان لعدم التأسى وعدم الإيمان حرام فكذا ملزومه الذى هو عدم التأسى والإيمان واجب وكذا لازمه الذى هو التأسى وإلا ارتفع اللزوم.

قوله: (أن معنى التأسى) لا خفاء فى أن قَيد الحيثية مراد وقد صرح به فى المنتهى إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله من أجله ليخرج ما إذا اتفقوا على أداء الظهر امتثالاً لأمر الله تعالى.

قوله: (وقد أجيب) لما أجاب فى المتن بقوله: والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان أى ثبوت الوجوب هو الأصل، دل ذلك على أن هنا جوابًا مردودًا فأورده مع رده بلفظ «قد» تنبيهًا على ما ذكرنا إلا أن رده فى التحقيق كلام على السند لأن تقرير الجواب هو أنا لا نسلم أن الوجوب أحوط، وإنما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم كما فى الصورتين، وأما فى فعل النبى عليه الصلاة والسلام، فيحتمل حرمة مثله على الأمة ووجه الرد أن صوم الثلاثين من رمضان إذا غم الهلال يحتمل الحرمة بأن يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب وهم يفعلون قبل ذلك إذا لم يظهر للمنع سند آخر ويقولون إذا كان السند مساويًا للمنع صح الكلام عليه.

الجيزاوى

المصنف: (﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر:٧]) أى ومن جملة ما آتانا الفعل الذى لم نعلم صفته فتكون الأمة مأمورة بأخذه أى امتثاله.

المصنف: (**بأن المعنى ما أمركم**) أى والفعل ليس أمرًا.

المصنف: (**معنى التأسى إيقاع الفعل... إلخ**) قيل ممنوع بل هو فى اللغة مطلق الاقتداء.

المصنف: (**قلنا: لقوله عليه الصلاة والسلام**) رد بأن قوله: صلوا أمر بفعل الصلاة كما فعل ولِمَ قلتم: إن خلع النعل من الصلاة بل هو ليس من أفعال الصلاة فى شىء وأيضًا فلم قلتم: إن هذا كان بعد قوله: صلوا.

المصنف: (**تمسكوا بفعله**) هو الكف عن التمتع.

المصنف: (**أو لأنه بيان لقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾** [المائدة:٦]) أى والبيان يجب فيه المتابعة.

المصنف: (**أو لأنه شرط الصلاة**) أى ففهم اتباعه من قوله: صلوا.

المصنف: (**فأما ما احتمل لغير ذلك**) أى احتمل الوجوب وغيره بغير أن يكون واجبًا أو يكون الأصل وجوبه.

الشارح: (فانتفى بعدم مخالفته) أى حيث فعله النبى ﷺ مع عائشة رضى الله عنها ففعلهما لدفع وهم التخصيص وأصل الوجوب حاصل من غيره.

الشارح: (بغير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه) عطف قوله: ولا وجوب ولا أصل فيه على قوله: بغير ذلك عطف تفسير.

قوله: (صرح به فى المنتهى إيقاع الفعل... إلخ) فيه حذف والأصل حيث قال: إيقاع الفعل... إلخ. وقوله: من أجله أى من أجل أنه فعله وقوله: ليخرج ما إذا اتفقوا... إلخ. أى لأنه لم يفعل الواحد منهم لأجل أن الآخر فعله.

قوله: (وهم يفعلون ذلك إذا لم يكن... إلخ) أى وهنا ليس كذلك؛ لأن هنا سنداً آخر للمنع وهو الذى اختاره المصنف فاعتراض الشارح على السند غير مسلم فقوله: وهم يفعلون اعتراض على رد السند.

قال: (الندب، الوجوب يستلزم التبليغ والإباحة منتفية بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ...﴾ [الأحزاب: ٢١]، وهو ضعيف).

أقول: القائلون بدلالة فعله على الندب قالوا: هو إما للوجوب أو للندب أو للإباحة لانتفاء المعصية، والوجوب باطل لأنه يستلزم التبليغ دفعًا للتكليف بما لا يطاق والفرض أن لا تبليغ إذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الإباحة؛ لقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، فى معرض المدح، ولا مدح على المباح فتعين الندب، وهو المطلوب، وهذا ضعيف؛ لأن الندب والإباحة أيضًا يستلزم التبليغ، فإن وجوب التبليغ يعم الأحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب والإباحة فدليله مقلوب عليه، وأيضًا فلا مذكور فى الآية إلا حسن الأسوة، وقد علمت أن المباح حسن.

قال: (الإباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده، أجيب إذا لم يظهر قصد القربة).

أقول: القائلون بدلالة فعله على الإباحة قالوا: الإباحة متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عند ما هو المتحقق أى إثباته ونفى ما لم يتحقق هو الواجب.

الجواب: أن ذلك حق فيما لم يقصد فيه القربة، ونعم الوفاق، وأما فيما ظهر فيه قصد القربة، وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا نسلم أنه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر.

التفتازانى

قوله: (أى إثباته ونفى ما لم يتحقق) تفسير للوقوف عند ما هو المتحقق.

قال: (مسألة: إذا علم بفعل و لم ينكره قادراً فإن كان كمضى كافر إلى كنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقًا وإلا دل على الجواز، وإن سبق تحريمه فنسخ وإلا لزم ارتكاب محرّم، وهو باطل، فإن استبشر به فأوضح وتمسك الشافعى رضى الله عنه فى القيافة بالاستبشار وترك الإنكار لقول المدلجى وقد بدت له أقدام زيد وأسامة رضى الله عنهم: إن هذه الأقدام بعضها من بعض، وأورد أن ترك الإنكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله، لأن المنافقين تعرضوا لذلك، وأجيب بأن موافقة الحق لا تمنع إذا كان الطريق منكراً وإلزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعًا).

أقول: إذا فعل فعل بحضرة النبى ﷺ أو فى عصره وعلم به وكان قادرًا على الإنكار ولم ينكر فإن كان كمضى كافر إلى كنيسة يعنى مما علم أنه منكر له وترك إنكاره فى الحال لعلمه بأنه عليه الصلاة والسلام علم منه ذلك وبأنه لا ينفع فى الحال فلا أثر للسكوت ولا دلالته له على الجواز اتفاقًا وإن لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فإن كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وإنما دل على الجواز لأنه لو لم يكن جائزًا لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام لمحرّم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لأنه خلاف الغالب من حاله، هذا إذا لم ينكر ولم يستبشر، وأما إذا استبشر فدلالته على الجواز أوضح وتمسك الشافعى رضى الله عنه فى القيافة واعتبارها فى إثبات النسب بكلا الأمرين الاستبشار وعدم الإنكار فى قصة المدلجى وهو أنه قال وقد بدت له أقدام زيد وأسامة: هذه الأقدام بعضها من بعض واعترض على الشافعى بأن لا دلالة فى ذلك، أما الإنكار فلأن قول المدلجى وافق الحق اتفاقًا فالقول حق وإن كان الاحتجاج باطلاً وهو إنما أقر فى القول، وأما الاستبشار فلأنه حصل بما يلزم الخصم بناء على أصله لأنهم أى المنافقين كانوا تعرضوا لذلك أى لقضية زيد وأسامة وطعنوا فى نسب زيد لسواد أحدهما وبياض الآخر، ويكفى فى الإلزام أن القيافة عندهم حق فإن الإلزام لا يجب أن يكون بمقدمة حقة فى نفسها بل بما يسلمها الخصم.

والجواب عن الأول: أن القول بالشىء بسند منكر منكر، وإذا كان أصل الشىء حقًا فيحرم تقرير السند، وعن الثانى: أن الإلزام حصل بالقيافة حقة كانت أو

باطلة حصل الإنكار أو لم يحصل فإذًا الإلزام لا يصلح مانعًا من الإنكار.

التفتازانى

قوله: (من فاعله) دل ذلك على جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقًا، ومن غير فاعله أيضًا إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة يعنى أن تقريره فى حكم الخطاب للمقرر له وحكمه للواحد فى حكم الخطاب للأمة وقيل لا يدل على شىء من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل وحده.

قوله: (وهو تقريره) أى ذلك المحرم تقرير الفاعل على محرم والتقرير على المحرم محرم على النبى ﷺ، وارتكاب المحرم إن كان من الصغائر الجائزة عليه عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله بل فى غاية البعد سيما فيما يتعلق بالأحكام.

قوله: (وتمسك الشافعى رحمه الله) قال الإمام فى البرهان: موضع استدلال الشافعى تقرير الرسول عليه السلام ذلك الرجل على قوله واعترض القاضى بأن قول المدلجى كان موافقًا لظاهر الحق إذ الشرع كان حاكمًا بالتحاق أسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق: هذه الدار لفلان يعزوها إلى مالكها وصاحب اليد فيها فتقرير الشرع إياه على قوله لم يكن حكمًا بقول الفاسق فى محل النزاع والاحتياج إلى إقامة البينات ولم يجب الإمام عن ذلك ثم قال: فإن قيل: إنما استدل الشافعى باهتزاز الرسول عليه السلام، ومعلوم أنه لا يسره إلا الحق، أجيب بأنه كان يعلم رجوع العرب إلى القيافة وكان الطعن منهم فلما أتى ما يكذبهم سره ما أساءهم وحاصله منع دلالة الاهتزاز والاستبشار على حقية ثبوت المستبشر به بناء على جواز كونه لما فى المستبشر به من إلزام الخصم على أصله لا يكون ذلك الأصل حقًا ثم قال: ويمكن أن يقال إنه عليه السلام لما ترك القائف ولم يرده عن الكلام على الأنساب بطريق القيافة دل على كونه طريقًا مقبولاً وإلا لعده من الزجر والفأل والحدس والتخمين، ولما أبعد أن يخطئ فى مواضع إن أصاب فى موضع، قال الشارح العلامة: وكأن المصنِّف فهم من المنع أن إلزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يمكن حصوله مع الإنكار لكونه رافعًا له لم ينكره وإن كان منكرًا بل استبشر به استظهارًا إذ بهذا يشعر جوابه حيث قال فى المنتهى: وإلزام الخصم حصل بالقيافة والإنكار غير رافع له فلو كان منكرًا ما أخل به إلزام إذ معناه أن أحد المتخاصمين بأصله لا يرتفع بإنكار الآخر أصله فلو كان منكرًا ما أخل

بالإنكار لوجود السبب مع عدم ما توهمتم مانعًا وهذا معنى قوله: فلا يصلح ـ أى الإلزام ـ مانعًا عن الإنكار فلو كان منكرًا لأنكره، ولو أنكر لما استبشر به، فإذا استبشر دل على أنه ليس بمنكر، وأما على الوجه الذى يفهم من كلام الإمام فالجواب أن الاستبشار كما يدل على حقية المستبشر به يدل على طريق ثبوته لما فيه من أن ترك الإنكار كما يدل على حقية المقرر له يدل على طريق ثبوته إذ ترك الإنكار على ما طريقه منكر يوهم جواز طريقه لاستحالة جواز الشىء دون طريقه.

قوله: (وإذا كان أصل الشىء) يعنى الحكم الثابت كثبوت النسب فى صورة القيافة المذكورة **(حقًا)** كان تقرير سنده المنكر حرامًا فلا ينبغى أن يقرره النبى ﷺ بل يجب أن ينكر السند بل القول به بناء على السند المنكر ولا يخفى ما فى هذه الشرطية من التعسف فالأولى وإن كان ليكون تأكيدًا وقوله فيحرم تفريعًا.

الجيزاوى

الشارح: (لعلمه بأنه عليه الصلاة والسلام علم منه ذلك) تحريف وأصله: لعلمه عليه الصلاة والسلام بأنه علم منه ذلك أى علم النبى عليه الصلاة والسلام أن الكافر علم من النبى ﷺ إنكاره.

قوله: (ولما بعد أن يخطئ... إلخ) عطف علة على معلول يعنى أنه لو لم يكن طريقًا مقبولاً لعده من الأمور التى لا يبعد الخطأ معها فى مواضع إن أصاب فى موضع.

قوله: (من المنع) أى منع تمسك الشافعى بإثبات النسب بالقيافة وقوله: فلو كان منكرًا ما أخل به إلزام لفظ إلزام زائد وضمير أخل للنبى ﷺ وقوله: إذ معناه أن أحد المتخاصمين بأصله لعل فيه سقطًا وأصله: إذ معناه أن إلزام أحد المتخاصمين بأصل وقوله: لوجود السبب هو كون النبى منكرًا وقوله: على عدم ما توهمتم مانعًا هو أن الإنكار يرفع الإلزام وقوله: لما فيه من أن ترك... إلخ. أى لما فى كلام الإمام.

قوله: (بل القول به) أى بل يجب إنكار أصل الشىء بناء على السند.

قال: (مسألة: الفعلان لا يتعارضان كصوم وأكل لجواز تحريم الأكل فى وقت والإباحة فى آخر إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له أو لأمته فيكون الثانى ناسخًا، فإن كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأس به والقول خاص به وتأخر فلا تعارض، فإن تقدَّم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا، فإن كان خاصًا بنا فلا تعارض تقدَّم أو تأخر، وإن كان عامًا لنا وله فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما تقدَّم إلا أن يكون العام ظاهراً فيه، فالفعل تخصيص كما سيأتى فإن دل الدليل على تكرر وتأس والقول خاص به فلا معارضة فى الأمة وفى حقه المتأخر ناسخ فإن جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم، فإن كان خاصًا بنا فلا معارضة وفى الأمة المتأخر ناسخ فإن جهل فثالثها المختار، يعمل بالقول لأنه أقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولإبطال القول به جملة، والجمع ولو بوجه أولى، قالوا الفعل أقوى لأنه يتبين به القول مثل: «صلوا»، «وخذوا عنى» وكخطوط الهندسة وغيرها. قلنا: القول أكثر، وإن سلم التساوى فيرجح بما ذكرناه، والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الأول، فإن كان عامًا فالمتأخر ناسخ، فإن جهل فالثلاثة فإن دل دليل على تكرر فى حقه لا تأس والقول خاص به أو عام فلا معارضة فى الأمة، والمتأخر ناسخ فى حقه، فإن جهل فالثلاثة وإن كان خاصًا بالأمة فلا معارضة فإن دل الدليل على تأسى الأمة به دون تكرره فى حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة فإن تقدَّم فالفعل ناسخ فى حقه، فإن جهل فالثلاثة، فإن كان القول عامًا فكما تقدم).

أقول: الفعلان لا يتعارضان وإن تناقض أحكامهما كصوم فى يوم معين وإفطار فى يوم آخر لاحتمال الوجوب فى وقت والجواز فى آخر، اللهم إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له أو مطلقًا أو لأمته، ويدل الدليل على وجوب التأسى، فيكون الثانى نسخًا لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزًا، وأما إذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسى الأمة به ينقسم إلى أربعة أقسام، وفى كل قسم فالقول إما أن يختص به أو بالأمة أو يشملهما، وعلى التقديرات فإما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يُجهل الحال.

القسم الأول: أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس، وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة:

أحدها: أن يكون القول مختصًا به فإن تأخر القول مثل أن يفعل فعلاً ثم يقول بعده: لا يجوز لى مثل هذا الفعل فلا تعارض لأن القول فى هذا الوقت لا تعلق له بالفعل فى الماضى إذ الحكم يختص بما بعده، ولا فى المستقبل إذ لا حكم للفعل فى المستقبل، لأن الفرض عدم التكرار، وإن تقدَّم القول مثل: أن يقول لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخًا لحكم القول، وهو مبنى على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وأنه جائز عندنا فتجوّزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوّزونه وإن جُهل الحال فالمصنف لم يتعرض له لأنه يذكر فى نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه.

ثانيها: أن يكون القول مختصًا بالأمة فلا يعارض الفعل تقدَّم القول أو تأخر إذ المفروض عدم وجوب التأسى فلا تعلق للفعل بالأمة، والقول مختص بهم، فلم يتواردا على محل.

ثالثها: أن يكون القول عامًا له وللأمة فحكمه على تقدير تقدَّم الفعل وتأخره فى حقه وفى حق الأمة كما تقدم ففى حقه إن تأخر فلا تعارض وإن تقدَّم فالفعل ناسخ له، وفى حقنا لا تعارض على التقديرين، هذا فيما كان القول لنا وله بوجه يتناوله على سبيل النصوصية بأن يقول: لايجب على ولا عليكم، وأما إذا تناوله بالعموم، وكان ظاهرًا فيه لا نصًا بأن يقول: لا يجب على أحد، فالفعل لا يكون ناسخًا فى حقه بل مخصصًا له لما سيأتى أن الأخص يخصص الأعم إذا تخالفا تقدَّم العام أو تأخر لأن التخصيص أهون من النسخ.

القسم الثانى: أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تأسى الأمة به وفيه الاحتمالات الثلاث:

أحدها: أن يكون القول خاصًا به فلا معارضة فى حق الأمة بحال، وأما فى حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدَّم فإن جهل التاريخ فمذاهب أحدها: يؤخذ بالقول، وثانيها: يؤخذ بالفعل، وثالثها وهو المختار: التوقف لاحتمال الأمرين، والمصير إلى أحدهما بلا دليل تحكم باطل.

وثانيها: أن يكون خاصًا بالأمة فلا تعارض فى حقه بحال، وأما فى حق الأمة

فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر، وإن جهل التاريخ فمذاهب: أحدها: يعمل بالفعل، وثانيها: يتوقف. وثالثها: يعمل بالقول وهو المختار لأن دلالة القول على مدلوله أقوى من دلالة الفعل لأن القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل، فإن له محامل وإنما يفهم منه فى بعض الأحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيرًا، وأيضًا فالقول أعم دلالة لأنه يعم المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل فإنه يختص بالموجود المحسوس لأن المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما، وأيضًا القول دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار، وأيضًا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حقهم فقط ويبقى فى حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لأنه مختص بالأمة وقد بطل حكمه فى حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من إبطال أحدهما بالكلية.

القائلون بتقدم الفعل قالوا: الفعل أقوى بدليل أنه يتبين به القول مثل: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، و«خذوا عنى مناسككم» بيانًا لآية الحج، والصلاة، وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الأفعال للتعليم إذا لم يف القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل والإشارة والحركات ولذلك قيل: «ليس الخبر كالمعاينة».

الجواب: غايته أنه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول أكثر فيكون راجحًا سلمنا التساوى لكن البيان بالقول أرجح بما ذكرناه من الوجوه فإن الدليلين من جنس واحد إذا تعارضا فقيام دليل آخر على وفق أحدهما مرجح له، فإن قيل: فلمَ لا يصار إلى الوقف ههنا كما فى حقه عليه الصلاة والسلام للاحتمالين. قلنا: لأن القول بالتوقف ضعيف ههنا لأنا متعبدون بالعمل والتوقف فيه إبطال للعمل ونفى للتعبد به، بخلاف الأول، وهو التوقف فى حق الرسول عليه الصلاة والسلام لعدم تعبدنا به.

ثالثها: أن يكون القول عامًا له وللأمة، فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر فى حقه، وفى حقنا، فإن جُهل التاريخ، فالثلاثة، أى: تقديم القول، وتقديم الفعل، والتوقف، والمختار تقديم القول، لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا أدق، وذلك لأنه يبطل حكمه فى حقهم وفى حقه لكن إنما

يبطل فى حقه الدوام دون أصل الفعل فأنه فعل مرة.

القسم الثالث: أن يدل الدليل على التكرار فى حقه دون وجوب التأسى به، والقول فيه الاحتمالات الثلاث: فإن كان خاصًا بالأمة فلا تعارض أصلاً وإن كان خاصًا به أو عامًا له وللأمة فلا تعارض فى الأمة لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقهم، وأما فى حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر فى القسم الثانى، وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف.

القسم الرابع: أن يدل الدليل على التأسى دون التكرار فى حقه وفى القول الاحتمالات: فإن كان خاصًا به فلا تعارض فى حق الأمة، وأما فى حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدَّم فالفعل ناسخ فى حقه فإن جُهل فالمذاهب الثلاثة، والمختار الوقف، وفيه نظر فإنه لا تعارض مع تقدُّم الفعل فنأخذ بمقتضى القول حكمًا بتقديم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما، وإن كان خاصًا بالأمة فلا تعارض فى حقه وفى حق الأمة المتأخر ناسخ فإن جُهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول، وإن عامًا له وللأمة فكما تقدم، فأما فى حقه فإن تقدَّم الفعل فلا تعارض، وإن تقدَّم القول فالفعل ناسخ له، وأما فى حق الأمة فالمتأخر ناسخ وإن جهل فالثلاثة والمختار القول ولا يخفى أن هذا إذ لا تكرر فى حق الأمة إنما يكون إذا تقدَّم المتأخر التأسى وإلا فلا تعارض فى حقهم.

التفتازانى

قوله: (أو مطلقًا) زيادة من الشارح لا حاجة إلى ذكرها لأن وجوب التكرير له عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته، وكذا وجوب التكرير للأمة وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسى فيما إذا كان وجوب التكرير للأمة فمما لا بدّ منه وإلا لم يتحقق التعارض فى حق الأمة وإنما خص وجوب تكرير الأول لظهور أن لا تعارض بمجرد وجوب تكرير الثانى.

قوله: (لا لحكم الفعل) أى لا يكون الفعل الثانى نسخًا لحكم الفعل الأول أما بالنظر إلى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم حتى يرفع وأما بالنظر إلى ما مضى فلأن رفع ما وجد محال فتعين أن يكون نسخًا لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخًا بل تخصيصًا كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أفطر فإنه يكون تخصيصًا له لا نسخًا.

قوله: (وقد يطلق النسخ والتخصيص) فإن قيل إن أراد كونه ناسخًا ومخصصًا فلا مجاز لأنه دليل شرعى يرفع حكمًا شرعيًا وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجىء وإن أراد كونه منسوخًا ومخصوصًا فلا إطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره، قلنا: سيجىء فى مواضع أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وإن كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد إطلاق التخصيص أيضًا بهذا الاعتبار.

قوله: (ينقسم إلى أربعة أقسام) لأنه إما أن لا يوجد دليل على التكرار فى حقه ولا على وجوب التأسى فى حق الأمة أو يوجد عليهما أو يوجد على التكرر فقط أو على التأسى فقط، وعلى كل تقدير فالقول إما خاص به أو بالأمة أو شامل لهما يصير اثنى عشر وعلى كل تقدير فإما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شىء منهما تصير ستة وثلاثين فالأقسام الأول أربعة والأصناف الأول من كل قسم ثلاثة كل صنف ثلاثة فتكون الأصناف الثوانى من كل قسم تسعة.

قوله: (لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا) بمنزلة يجب على الكف عن ذلك الفعل فى ذلك الوقت، فإذا فعله فى ذلك الوقت كان نسخًا لوجوب الفعل الذى هو الكف قبل التمكن منه.

قوله: (لأنه يذكر فى نظيره) وهو ما يكون القول خاصًا به وجهل التاريخ من القسم الرابع وهو ما يدل الدليل على التأسى فقط وما يعلم حكمه وهو أن فيه ثلاثة مذاهب: تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف وهو المختار، وللشارح فيه نظر سيذكر وإنما خص القسم الرابع مع أن هذا حكم نظيره من الثانى والثالث أيضًا لأن كلاً من صورتى تقدُّم القول وتأخره أيضًا يوافق الرابع دون الثانى والثالث.

قوله: (ففى حقه إن تأخر) أى القول بقرينة قوله وإن تقدَّم فالفعل ناسخ له وإنما لم يتعرض للجهل بالتاريخ اتباعًا للمتن واكتفاء بما سبق من التنبيه.

قوله: (وكان ظاهرًا) أى كان القول ظاهرًا فى النبى عليه السلام بأن يقول: لا يجب على أحد لا نصًا بأن يقول لا يجب على ولا على أمتى، وفى المنتهى: إلا أن يكون القول ظاهرًا فى العموم.

قوله: (لما سيأتى فى بحث تخصيص الكتاب بالكتاب) فيندفع ما ذكره العلامة من هذا عدة من غير الوفاء بها.

قوله: (كما تقدَّم) أى فى الصنف الأول من القسم الأول من أنه إذا تقدَّم القول كان الفعل ناسخًا له بناء على جواز النسخ قبل التمكن وأما إذا تقدَّم الفعل فلا تعارض فيما تقدَّم وههنا يكون الفعل ناسخًا لحكم تكرر الفعل.

قوله: (ولإبطال القول) مصدر المبنى للمفعول أو الفاعل وهو من عمل بالفعل والمعنى أن يسبب العمل بالفعل يبطل القول أى مقتضاه جملة أى بالكلية لأنه مختص بالأمة فإذا بطل حقه فى حكمهم لم يبق به عمل أصلاً بخلاف ما إذا عمل بالقول فإن مقتضى الفعل يبقى فى حقه عليه السلام وإنما يبطل فى حق الأمة فقط.

قوله: (من جنس واحد) احترازًا عما إذا اختلفا بالجنس فإنه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما إذا تعارض القياسان، ووجد على وفق أحدهما دليل وههنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بيانًا وقد قامت الوجوه الأربعة السابقة على تقديم القول.

قوله: (فإن قيل) يعنى أن ههنا أيضًا احتمال الأمرين: تقدم القول ليكون منسوخًا وتأخره ليكون ناسخًا لينبغى أن يتوقف دفعًا للتحكم كما فى صورة اختصاص القول به عليه السلام، وحاصل الجواب: أنه إذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد ترجح القول فيعمل به بخلاف ما إذا تعلق به عليه السلام فإنه لا تعبد لنا بأعماله ولا نحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظرًا إلى الاحتمالين وذكر العلامة أن المعنى أنا متعبدون فى هذا القسم بأحد الحكمين حكم الفعل أو القول فالعمل بالأرجح أولى بخلاف الأول إذ لا تعبد فيه إلا بالقول وههنا بحث وهو أنه بعدما بين ترجيح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وإنما يتوجه السؤال بأنه لم لا يصار فى الأول أيضًا إلى ترجيح القول كما هو رأى الآمدى من غير توقف.

قوله: (والمختار تقديم القول) للأدلة الأربعة المذكورة وزعم العلامة أن الرابع لا يتمشى ههنا فأشار المحقق إلى أنه يتمشى لكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول إنما كان يبطل الفعل فى حقه وفى حقنا لكن لا بالكلية إذ لا يبطل فى حقه إلا دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فإنه قد فعل مرة ولا يتصور إبطاله ثم مقتضى كلام المتن والشرح تقديم

القول فى حقه وفى حقنا جميعًا لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك فى حقنا وأما فى حقه فالتوقف وبهذا صرح العلامة وغيره.

قوله: (فالمتأخر من القول والفعل ناسخ) قد عرفت أن نسخ الفعل للقول العام له ولأمته إنما هو على تقدير أن يكون العموم له بطريق النصوصية وأما إذا كان بطريق الظهور فالفعل مخصوص وأنه مبنى على جواز النسخ قبل التمكن ولا يخفى أن هذا التعميم وهو أنه سواء كان القول خاصًا به أو عامًا له وللأمة ففى حقه المتأخر ناسخ فعلاً كان أو قولاً وعند الجهل المختار التوقف، إنما هو فى القسم الثانى دون الأول إذ لا تعارض فى حقه عند تأخر القول لعدم دليل تكرير الفعل فلهذا قال كما مر فى القسم الثانى، ولم يقل: كما مر فى القسم الأول، وكان الأولى أن يؤخره عن قوله: وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف.

قوله: (وفيه نظر) اختيار الوقف وإن لم يكن صريحًا فى المتن لكنه يعلم من قوله: فالثلاثة إشارة إلى ما سبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الأول ظاهر الورود لاشتراكهما فى عدم تكرير الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثانى والثالث.

قوله: (والمختار العمل بالقول) لما مر من وجوه الترجيح مع أنا متعبدون بالعمل فلا وجه للتوقف بخلاف ما إذا اعتبر فى حق النبى ﷺ.

قوله: (وإن جهل فالثلاثة) يحتمل أن يكون على إطلاقه أى فى حقه وفى حقنا بناء على نظر الشارح أنه ينبغى فى مثل هذه الصور أن يكون المختار فى حقه أيضًا الأخذ بمقتضى القول لا التوقف ولذا قال: والمختار القول ولم يقل العمل بقوله.

قوله: (ولا يخفى أن هذا) أى كون المتأخر ناسخًا للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل فى حق الأمة إنما يكون إذا كان المتأخر متقدمًا على التأسى والإتيان بمثل فعل النبى ﷺ وإن لم يتقدم بل كان ورود القول بعد التأسى، ولا يتصور هذا فى الفعل فلا يعارض فى حقهم الدليل لأنه لا دليل على التكرر ولا يثبت الفعل إلا مرة واحدة فقوله: إذ لا تكرر تعليل قدم على الحكم وقوله: فى حق الأمة متعلق بقوله: هذا أو بقوله لا تكرر.

الجيزاوى

الشارح: (ولا فى المستقبل) أى ولا تعلق للقول بالفعل بالنظر إلى المستقبل من

حيث المعارضة له.

الشارح: **(إذ لا حكم للفعل فى المستقبل)** أى لعدم شموله فلا معارضة بينه وبين قوله: لا يجوز لى مثل هذا الفعل فى هذا الوقت.

الشارح: **(وإن جهل الحال...إلخ)** إلى هنا تمت الأقسام الثلاثة إذا كان القول مختصًا به.

الشارح: **(تقدم الفعل أو تأخر)** أى فلا فرق هنا بين علم تقدم الفعل وعلم تأخره وعدم العلم بشىء أصلاً فقد تمت الأقسام الثلاثة لما إذا كان الفعل مختصًا بالأمة.

الشارح: **(فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره... إلخ)** ترك حالة الجهل اكتفاء بالتنبيه عليها فيما سبق وقد تمت الأقسام الثلاثة لما إذا كان القول عامًا له ولنا وتمت الأقسام التسعة لما إذا لم يدل دليل على تكرار ولا تأس.

الشارح: **(أحدها أن يكون القول خاصًا به)** أقسامه الثلاثة ظاهرة وقوله: وثانيها: أن يكون خاصًا بالأمة كذلك وسيأتى الأقسام الثلاثة لما إذا كان القول عامًا لنا وله فى قوله: ثالثها أن يكون القول عامًا لنا وله فالمجموع تسعة أقسام للقسم الثانى أيضًا.

الشارح: **(فلا تعارض أصلاً)** أى سواء علم تقدم القول أو تأخره أو جهل الحال فهذه صور ثلاثة.

الشارح: **(وإن كان خاصًا به أو عامًا... إلخ)** وصوره ستة فالمجموع تسعة فى القسم الثالث أيضًا.

الشارح: **(وأما فى حقه... إلخ)** صوره ثلاثة كما هو ظاهر.

الشارح: **(فلا تعارض فى حق الأمة)** أى بصوره الثلاثة.

الشارح: **(وإن كان خاصًا بالأمة)** صوره ثلاثة أيضًا فمجموع صور القسم الرابع تسعة أيضًا وبها تمت الصور الستة والثلاثون.

قوله: (زيادة من الشارح) رد بأن المفاد من التكرار بالنسبة له أو بالنسبة إلى الأمة اختصاصه به.

قوله: (وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسى) أى بالنسبة للفعل الثانى.

قوله: (قلنا سيجىء فى مواضع... إلخ) أى فقد جعل الفعل منسوخًا والمراد حكمه فيكون إطلاق النسخ على الفعل بهذا الاعتبار مجازًا.

قوله: (فلا يبعد إطلاق التخصيص أيضًا بهذا الاعتبار) الأولى ولا يبعد لأنه ليس جوابًا لقوله: وإن كان المراد ما ذكرتم.

قوله: (بمنزلة يجب على الكف... إلخ) تأويل يصحح به أن يقال وهو مبنى على النسخ قبل التمكن من الفعل إذ هو صريح فى أن هناك فعلاً نسخ قبل التمكن منه والكف فعل.

قوله: (وللشارح فيه نظر سيذكر) وهو أن لا تعارض مع تقدم الفعل فنأخذ بمقتضى القول حكمًا بتقديم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما ثم أعلم أنه لا ينحصر هذا الصنف فيما ذكر بل يجوز أن يكون القول المتقدم دالاً على الدوام كأن يقول صوم الخميس واجب دائمًا.

قوله: (يوافق الرابع) أى فى أنه إن تقدم القول يكون الفعل ناسخًا بناء على جواز النسخ قبل التمكن وإن تقدم الفعل فلا تعارض.

قوله: (دون الثانى والثالث) أى لأن المتأخر من القول والفعل ناسخ للمتقدم فيما فيه التعارض منهما.

قوله: (مصدر المبنى للمفعول) هذه القولة مؤخرة من تقديم؛ لأنها على قول المصنف: ولإبطال القول به جملة وقوله: أو الفاعل وهو من عمل تحريف وصوابه: والفاعل هو العمل بالفعل وقوله: والمعنى أن بسبب العمل تحريف وصوابه: حذف بسبب ويحتمل أن قوله أو الفاعل عطف على المفعول أى أن إبطال مصدر المبنى للفاعل وعلى كل فقوله: وهو من عمل بالفعل تحريف.

قوله: (ولذا قال: والمختار القول، ولم يقل: العمل بقوله) أى لأن العمل بقوله معناه عمل الأمة بقول رسول الله ﷺ فيكون ظاهراً فيما إذا كان القول للأمة دون ما إذا كان للرسول أيضًا بخلاف ما إذا قيل المختار القول، فإنه يعم القول بالنسبة له وبالنسبة للأمة.

(مباحث الإجماع)

قال: (الإجماع: العزم والاتفاق، وفى الاصطلاح: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر، ومن يرى انقراض العصر يزيد: إلى انقراض العصر، ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حى جوز وقوعه يزيد: لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر).

أقول: هذا ثالث الأدلة الشرعية وهو الإجماع، والإجماع لغة: يطلق لمعنيين:

أحدهما: العزم ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]؛ أى اعزموا ومنه: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

وثانيهما: الاتفاق وحقيقة أجمع صار ذا جمع كألبن وأتمر.

وفى الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام فى عصر على أمر مّا فلا يعتبر المقلد مخالفةً وموافقة، والمراد بقولنا: فى عصر: فى زمان ما قل أو كثر، وبقولنا: فى أمر ما: يتناول الدينى والدنيوى ثم إنه قد اختلف فى أنه هل يشترط فى الإجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين؟ فمن اشترط ذلك لا يكفى عنده الاتفاق فى عصر بل يجب استمراره ما بقى من المجمعين أحد فيزيد فى الحدّ: إلى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم إذا رجع بعضهم فإنه ليس بالإجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعًا، وأيضًا فقد اختلف فى أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر من حى أو ميت أم لا؟ فإن جاز فهل ينعقد أم لا؟ فمن قال لا يجوز أو يجوز وينعقد فلا يحتاج إلى إخراجه عن الحدّ ومن يرى أنه يجوز ولا ينعقد فلا بد أن يخرجه عن الحدّ بأن يزيد فيه: لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وسيتضح لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل.

التفتازانى

قوله: (ليس بالإجماع المقصود) يريد أن التعريف لما هو من الأدلة الشرعية وهو المعرف بالشرائط.

قوله: (فمن قال لا يجوز) يعنى أنه على الأول لا يدخل فى الجنس فلا يحتاج

إلى الأخرى، وعلى الثانى من أفراد المحدود فلا وجه لإخراجه، وأما من يرى أنه يتحقق مثل هذا الاتفاق ولا يكون إجماعًا وهو حجة شرعية فلا بد عنده من قيد يخرجه ومبنى هذا الكلام على أن الشروط المذكورة شروط لماهية الإجماع المتعارف كما فى شروط القياس فى المنطق.

الجيزاوى

المصنف: (اتفاق المجتهدين) أى جميعهم وقوله: على أمر أى أىّ أمر كان دينيًا كالصلاة والزكاة أو دنيويًا كترتيب الجيوش والحروب وأمور الرعية أو عقليًا لا تتوقف حجته عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع أما ما تتوقف حجته عليه كثبوت البارى والنبوة فلا يحتج فيه بالإجماع وإلا لزم الدور.

المصنف: (ومن يرى انقراض العصر) قيل كلهم وقيل غالبهم.

الشارح: (هل يجوز الإجماع بعد خلاف مستقر) أى بأن طال الزمن ومضى زمن البحث عن المأخذ فإذا استقر فى المسألة قولان فلا يجوز لأصحاب القولين فيها الاتفاق على أحد القولين؛ لأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن الاتفاق منهم على جواز الأخذ بكل من القولين باجتهاد أو تقليد وعليه الآمدى وقيل يجوز؛ لأن تضمن الاتفاق المذكور مشروط بعدم الاتفاق منهم على أحد القولين فإن وجد فلا اتفاق والخلاف مبنى على أنه لا يشترط انقراض العصر أما على اشتراط انقراض العصر فلا يأتى هذا الخلاف بل يجوز الإجماع بعد الخلاف المستقر قولاً واحدًا؛ لأنهم لما وقع منهم الاختلاف فى العصر الذى استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم إجماعًا على تجويز الأخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر ولم يكن اتفاقهم بعد الاختلاف المستقر رفعًا للمجمع عليه، وأما الاتفاق من غيرهم بعد استقرار الخلاف فالأصح أنه ممتنع إن طال الزمان زائدًا على ما يستقر به الخلاف إذ لو انقدح وجه فى سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما إذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم، وقيل يجوز مطلقًا لجواز سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم وأما الاتفاق قبل استقرار الخلاف على أحد القولين فجائز سواء كان الاتفاق منهم أو ممن بعدهم لأنه يجوز أن يظهر مستند جلى يجمعون عليه وقد أجمعت الصحابة رضى الله عنهم على دفنه فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر.

قوله: (على الأول) هو أنه لا يجوز الإجماع بعد استقرار الخلاف فلا يحتاج

إلى الإخراج لأن الممتنع لا يحترز عنه لعدم دخوله فى الجنس كما قال.

قوله: (وعلى الثانى) وهو أنه يجوز وينعقد.

قوله: (وهو حجة شرعية) أى مع كونه ليس إجماعًا هذا ويحتمل أن لفظ هو زائد والأصل: وحجة شرعية عطف على إجماعًا المنفى ويظهر أن الاحتمال الثانى هو المتعين.

قال: (قال الغزالى رحمه الله: اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية ويرد عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلى أو عرفى).

أقول: حدّ الغزالى الإجماع بأنه اتفاق أمة محمد عليه الصلاة والسلام على أمر من الأمور الدينية وترد عليه إشكالات:

أحدها: أنه يوجب أن لا يوجد إجماع أصلاً وأنه باطل بالاتفاق بيانه أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته إلى يوم القيامة وحينئذ لا يفيد.

ثانيها: أنه لو أريد به اتفاقهم فى عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم فإنه لا يكون إجماعًا مع صدق الحدّ عليه.

ثالثها: أنه لا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلى أو عرفى لتقييد الأمر بالدينى وقد يدفع الأولان بالعناية باتفاق المجتهدين فى عصر ويسبق ذلك إلى فهم المتشرعة فى نحو: لا تجتمع أمتى على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث، والأخير بأنه إن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر دينى وإلا فلا يتصور حجية.

التفتازانى

قوله: (وحينئذ لا يفيد) فلا يكون الإجماع المقصود أعنى ما يتمسك به فى إثبات الأحكام الشرعية فصح أنه لا يوجد إجماع أصلاً واندفع الاعتراض بأنه ينبغى أن يقال بدل لا يوجد لم يوجد.

قال: (وخالف النظام وبعض الروافض فى ثبوته قالوا: انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة وأجيب المنع لجدّهم وبحثهم، قالوا: إن كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظنى يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وأجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع وقد يكون الظنى جليًا).

أقول: يجب على القائل بحجية الإجماع النظر فى ثبوته وفى العلم به وفى نقله وفى حجيته.

المقام الأول: النظر فى ثبوته، وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا أنه محال.

قالوا: أولاً: اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم إليهم وانتشارهم فى الأقطار يمنع نقل حكم إليهم وذلك مما تقضى به العادة.

الجواب: منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم فى الطلب وبحثهم عن الأدلة إنما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد فى قعر بيته لا يبحث ولا يطلب.

قالوا: ثانيًا: الاتفاق إما عن قاطع أو عن ظنى، وكلاهما باطل، أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله، فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد، كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع، وأما الظنى فلأنه يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار، وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود فى زمان واحد فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة، وما ذلك إلا لاختلاف الدواعى.

الجواب: منع ما ذكر فى القاطع والظنى، أما القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الإجماع الذى هو أقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج إلى نقل الأدلة، وأما الظنى فلأنه قد يكون جليًا، واختلاف القرائح والأنظار إنما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه.

التفتازانى

قوله: (قالوا: انتشارهم وقالوا إن كان كلاهما) استدلال على عدم الثبوت، وقوله قالوا: يستحيل على امتناع العلم به وقوله: ولو سلم على امتناع نقله إلى المجتهد ليحتج به وليس إنكارًا بعد التسليم على ما توهم لأن المعنى لو سلم ثبوته عنهم وعلم نقله بإجماعهم فنقلهم إياه إلى المجتهد مستحيل فلفظ قالوا فى المواضع الثلاثة ليس على ما تقرر فى هذا الكتاب من أن تكون أدلة على مطلوب

واحد وكذا لفظ لو سلم ليس على قانون استدلالاته وبالجملة فضبط كلام المخالف على ما قرره الشارح المحقق هو أن يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله إلى المجتهد ولو نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد الامتناع العادى على ما يشعر به الاستدلالات وقد صرح به فى المتن والشرح لا فى الثبوت فإن ظاهر لفظ المتن أن المخالف ينكر ثبوته والشرح بأنه يدعى استحالته.

قوله: (الذى هو أقوى) يعنى يجوز أن يكون سند الإجماع قطعيًا لكن يكون الإجماع أقوى من حيث لا يحتمل النسخ وحينئذٍ يستغنى عنه بالإجماع دون العكس.

الجيزاوى

قوله: (وليس إنكاراً بعد التسليم) يعنى أن منع نقله ليس إنكارًا للنقل بعد تسليمه لأن الذى سلم هو مجرد نقله عنهم وعلم حصول الاتفاق والإجماع والذى أنكر هو نقله إلى المجتهد ليحتج به وقوله: وكذا لو سلم... إلخ؛ لأنه انتقال إلى رد دعوى أحرى.

قال: (قالوا: يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم أو انقطاعه أو أسره أو خموله أو كذبه أو رجوعه قبل قول الآخر، ولو سلم فنقله مستحيل عادة لأن الآحاد لا تفيد والتواتر بعيد، وأجيب عنهما بالوقوع فإنا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون).

أقول: المقام الثاني: النظر فى ثبوته عنهم، وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكرو الإجماع أنه على تقدير ثبوته فى نفسه فثبوته عنهم محال.

قالوا فى بيانه: إن العادة قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم فى المسألة الفلانية بالحكم الفلانى، ومن أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم، هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدًا لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة أو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو أسره فى مطمورة أو خموله فلا يعرف له أثر أو كذبه فى قوله، رأى فى هذه المسألة كذا، والعبرة بالرأى دون اللفظ، وإن صدق فيما قال لكنه لم يمكن السماع منهم فى آن واحد بل فى زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول فى عصر.

المقام الثالث: النظر فى نقل الإجماع إلى من يحتج به، وقد زعم منكروه أنه مستحيل عادة لأن الآحاد لا تفيد إذ لا يجب العمل به فى الإجماع كما سيأتى فيتعين التواتر ولا يتصور إذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدًا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقًا وغربًا، ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بنا الجواب عن شبهة المقامين واحد، وهو أنه تشكيك فى مصادمة الضرورة فإنه يعلم قطعًا من الصحابة والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك إلا بثبوته عنهم، وبنقله إلينا فانتقض الدليلان.

التفتازانى

قوله: (فإنه يعلم قطعًا من الصحابة) يعنى تواتر ذلك بحيث لا شبهة فيه.

قال: (وهو حجة عند الجميع ولا يعتدّ بالنظام وبعض الخوارج والشيعة، وقول أحمد رحمه الله : من ادعى الإجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده الأدلة منها: أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف، والعادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع فى شرعى من غير قاطع يوجب تقدير نص فيه وإجماع الفلاسفة وإجماع اليهود وإجماع النصارى غير وارد، لا يقال أثبتم الإجماع بالإجماع، إذ أثبتم الإجماع بنص يتوقف عليه لأن المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادى لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها: أجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على أنه قاطع وإلا تعارض الإجماعان لأن القاطع مقدم فإن قيل: يلزم أن يكون المحتج عليه عند التواتر التضمن لدليلين ذلك قلنا إن سلم فلا يضر).

أقول: المقام الرابع: النظر فى حجيته وأنه حجة عند جميع العلماء، فإن قيل: فقد خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج، قلنا: لا عبرة بمخالفتهم لأنهم قليلون من أهل الأهواء والبدع قد نشئوا بعد الاتفاق، فإن قيل: فقد قال أحمد وهو من جملة الأئمة: من ادعى الإجماع فهو كاذب، قلنا: هو منه استبعاد لوجوده أو للاطلاع عليه ممن يزعمه دون أن يعلمه غيره لا إنكار لكونه حجة، والأدلة على حجيته كثيرة منها: أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع، فدل على أنه حجة فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ أو ظن بل لا يكون قطعهم إلا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم فى ذلك فيكون مقتضاه، وهو: خطأ المخالف له حقًا، وهو يقتضى حقية ما عليه الإجماع، وهو المطلوب، وأورد عليه نقضًا إجماع الفلاسفة على قدم العالم وإجماع اليهود على أنه لا نبى بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل، ووجه وروده ظاهر.

والجواب: أن إجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض شبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير، وأما فى الشرعيات فالفرق بين القطعى والظنى بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز، وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم، والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا، وبالجملة فإنما يرد نقضًا إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود، وانتفاؤه ظاهر، لا يقال على أصل الدليل إنكم إن قلتم:

أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد أثبتم الإجماع بالإجماع، وإن قلتم: الإجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف فقد أثبتم الإجماع بنص يتوقف على الإجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب، لأنا نقول: المدعى كون الإجماع حجة والذى ثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الإجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص، سواء قلنا: الإجماع حجة أم لا، وثبوت هذه الصورة من الإجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الإجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلاً على حجية الإجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور، ومنها أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره، فلو كان غير قاطع لزم تعارض الإجماعين، وأنه محال عادة، فإن قيل على الدليلين مقتضاهما أن الإجماع حجة إذا بلغ المجمعون عدد التواتر فإن غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه، ولا يقدم على القاطع إجماعًا فالجواب أن الدليل ناهض فى إجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فإنهم خطئوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقًا من غير تعرض لعدد التواتر وإن سلم فلا يضرنا إذ غرضنا حجية الإجماع فى الجملة وقد صح على أن أكثر ما يستدل به من الإجماع كإجماع الصحابة والتابعين كذلك ولأن حجية غيره ثبتت بالظواهر وثبتت حجية الظواهر بإجماع من هذا القبيل فيندفع الدور.

التفتازانى

قوله: (وأورد عليه) أى على ما ذكرتم من القاعدة المبنى عليها استدلالكم ومن أن العادة حاكمة بأن مثل هذا الاتفاق لا يكون إلا عن قاطع أنها منقوضة بالاتفاقات المذكورة فإن كلاً منها قد اشتمل على جميع ما ذكرتم من القيود مع أن العادة لا تحكم باستناده إلى قاطع والجواب أنه لا يشتمل على القيود لانتفاء الشرعية فى الأول والتحقيق فى الأخيرين.

قوله: (فاندفع الدور) إشارة إلى أن بطلان المصادرة من جهة أنها دور لتوقف المدعى على الدليل المتوقف عليه، فإن قيل: لو صحت القاعدة المذكورة لكفت فى حجية كل إجماع من غير احتياج إلى توسط الإجماع على تخطئة المخالف ولاستلزمت وجود قاطع فى كل حكم وقع الإجماع عليه وفساده ظاهر قلنا: ليس

كل إجماع إجماعًا على القطع بالحكم لتحكم العادة بوجود قاطع كما فى الإجماع على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون حكم كل من أهل الإجماع ظنيًا مستندًا إلى أمارة لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم فلهذا قال: قد أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف.

قوله: (يقدم على القاطع) أى من الكتاب والسنة بناء على أنه يحتمل النسخ بخلاف الإجماع.

قوله: (وأنه محال عادة) إشارة إلى وجه بطلان تعارض الإجماعين هو أن العادة قاضية بامتناعه على ما صرح به فى المنتهى لا ما قيل: إن الأصل عدم تعارض الدليلين لاستلزامه ترك أحدهما أو أن تعارض إجماعين يستلزم خطأ أحدهما وخطأ الإجماع محال وأن العادة قاضية بامتناع اتفاق العدد الجم الغفير على التناقض.

قوله: (فإن غيره) أى غير الإجماع الذى بلغ مجمعوه حدّ التواتر.

قوله: (على أن أكثر) يعنى أن غرضنا حجية الإجماع فى الجملة فتكفى صورة واحدة وقد ثبت فى أكثر الإجماعات فيكون المطلوب حاصلاً مع الزيادة فقوله: كذلك أى بلغ مجموعه عدد التواتر وقوله: ولأن حجية غيره عطف على قوله: إذ غرضنا يعنى تثبت حجية ما لم يبلغ مجموعه عدد التواتر بالظواهر من الكتاب والسنة على ما سيجىء، وحجية الظواهر بإجماع بلغ مجموعه عدد التواتر ولا يكون مصادرة وإثباتًا للشىء بما يتوقف على ثبوته لأن الإجماع المثبت غير الإجماع المثبت به نعم تكون حجية أحد قسمى الإجماع ظنية لا قطعية.

الجيزاوى

المصنف: (ولا يعتد بالنظام) تقدم أنه يخالف فى ثبوت الإجماع ومقتضى ما ذكره هنا أنه يخالف فى كون الإجماع حجة لا فى ثبوته فى ذاته فلعله نقل عنه الأمران فأشار إلى ذلك المصنف.

المصنف: (أثبتم الإجماع بالإجماع إذ أثبتم الإجماع بنص...إلخ) الصورة الأولى توسيع فى دائرة الإشكال وإلا فصريح المصنف إنما هو الصورة الثانية.

المصنف: (وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الأوائل) أى فالعادة قاضية بوجود خطئهم أما اليهود فلأن بختنصر قد أفناهم حتى لم يبق منهم إلا نزر يسير لا يعتد بنقلهم ولا إجماعهم ودفنت التوراة بالقدس والموجود الآن من إملاء

العزير بعد انقضاء أمر الفتنة، وأما النصارى فلأنه وقع بينهم اختلاف كثير فى أمر الديانة بعد رفع سيدنا عيسى عليه السلام ولم يزل الاختلاف واقعًا بينهم حتى الآن وتفرق الإنجيل على أربع كلها متناقضة فى نصوصها قال العلامة ابن حزم الظاهرى الأندلسى: نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبى عليه الصلاة والسلام مع الاتصال مما اختص الله به هذه الأمة دون سائر غيرها وأما مع الإرسال والإعضال فيوجد فى كثير من اليهود لكن لا يقربون فيه من موسى قربنا من محمد ﷺ بل يقفون بحيث يكون بينهم وبينه أكثر من ثلاثين عصرًا، وإنما يبلغون إلى شمعون ونحوه وأما النصارى فليس عندهم من صفة هذا النقل إلا تحريم الطلاق وأما النقل بالطريقة المشتملة على كذاب أو مجهول العين فكثير فى نقل اليهود والنصارى وأما أقوال الصحابة والتابعين فلا يمكن اليهود والنصارى أن يبلغوا إلى صاحب نبى أو تابع.

قال: (استدل الشافعي رحمه الله: ﴿... وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٣]، وليس بقاطع لاحتمال متابعته أو مناصرته أو الاقتداء به، أو في الإيمان فيصير دور لأن التمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس).

أقول: استدل الشافعي رحمه الله على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء:١١٣]، أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم، إذ لا مخرج عنهما والإجماع سبيلهم فيجب اتباعهم، وهو المطلوب، واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها أصعبها ما نذكره وهو أن هذا ليس بقاطع لأن قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٣]، يحتمل وجوهًا من التخصيص لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الإيمان به، وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون إثباتًا للإجماع بما لا تثبت حجيته إلا به فيصير دورًا، وإذا سلكنا في الاعتراض هذا السبيل لا أنه إثبات لأصل كلي بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضًا للاحتجاج عليه بالظواهر إذ لا يلزم دور.

التفتازاني

قوله: (استدل الشافعي رحمه الله) التقرير الواضح أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيحرم إذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر وأكل الخبز مثلاً، والشارح جعل الضم إلى الكفر دليل على الإيعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين لأن مجرد ترتب الوعيد على أمرين لا يقتضي الإيعاد على كل منهما كما إذا قيل: من ترك الإطعام والكسوة والإعتاق في الكفارة فله نار جهنم وقال الآمدي: توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حرامًا لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام في التوعد وقد يتوهم من عبارته أن الإيعاد عليه وضمه إلى المشاقة في الوعيد وجهان في تحريمه وليس كذلك.

قوله: (إذ لا مخرج عنهما) إشارة إلى أن حرمة اتباع غير سبيلهم وإن كانت أعم

من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا مخرج بحسب الوجود من اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم إذ معنى السبيل ههنا ما يختار الإنسان لنفسه من قول أو فعل.

قوله: (**فيجب اتباعهم**) أى اتباع المؤمنين الذين هم أهل الإجماع فإن هذا معنى اتباع سبيلهم الذى هو الإجماع.

قوله: (**واعترض عليه بوجوه كثيرة**) مثل أنا لا نسلم أن من للعموم ولو سلم فلا نسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين محظور مطلقًا بل بشرط الاقتران لمشاقة الرسول، ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وهو الكفر ولو سلم فالمؤمنون عام لكل مؤمن ولو خص فى كل عصر فهو عام فى العالم والجاهل ولو خص بأهل الحل والعقد فلفظ السبيل مفرد لا عموم له ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم فى متابعة الرسول أو مناصرته أو الاقتداء به أو الإيمان به ولو سلم أنه أريد ما يعم اتفاقهم فى الأحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين كل هدى إلى غير ذلك ووجه الانفصال عنها مذكور فى أحكام الآمدى إلا أن وجه الانفصال عن اعتراض تخصيص عموم السبيل وهو أنه تخصيص من غير دليل فلا يقبل لما كان ضعيفًا جعل المصنِّفُ الاعتراض قادحًا وبين ضعف الجواب بأنه مستلزم الدور لأن الدليل المعتدّ به فى جواز التمسك بالظواهر ووجوب العمل بمقتضياتها هو الإجماع لا غير لما سيجىء من القدح فى باقى الأدلة وهذا بخلاف التمسك بالظواهر فى حجية القياس فإنه لا يستلزم الدور لأن حجية الظواهر لا تثبت بالقياس بل بالإجماع نعم لو اعترض بأن حجية الإجماع أصل كلى فلا تثبت بالظواهر كان ورود النقض بالقياس ظاهرًا لأن حجيته أصل كلى وأما الاعتراض الثانى وهو منع حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقًا بل بشرط المشاقة فقد جعله الشارح العلامة واردًا وبين ضعف أجوبة القوم عنه وتفاصيل ذلك فى شرحه.

قوله: (**فى متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام**) أى مطاوعته، وترك مناقشته (**أو مناصرته**) أى معاونته فى النصر على الأعداء (**أو الاقتداء به**) أى التأسى به فى الأعمال.

الجيزاوى

المصنف: (**إنما يثبت بالإجماع**) رد بأنه يجوز أن يكون هناك نص قاطع دال على

كون الظاهر حجة أو أن العمل بالراجح واجب.

المصنف: (بخلاف التمسك بمثله فى القياس) كالتمسك بقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ [الحشر: ٢].

قوله: (لأن مجرد ترتب الوعيد... إلخ) علة لجعل الشارح الضم إلى الكفر دليلاً على الوعيد وما قاله الشارح هو فى المآل راجع إلى التقرير الذى قاله غير أن التقرير أوضح.

قوله: (وقد يتوهم من عبارته... إلخ) إنما قال: يتوهم لاحتمال أن قوله: ولما حسن الجمع... إلخ. عطف علة على معلول.

قوله: (فالمؤمنون عام لكل مؤمن) أى فلا يكون الإجماع سبيلاً لأنه خاص بالمجتهدين فى عصر.

قوله: (فهو عام فى العالم والجاهل) يقال فيه ما قيل فى الذى قبله.

قوله: (فلفظ السبيل مفرد لا عموم له) أى فيحتمل غير الإجماع احتمالاً بدليًا.

قوله: (جعل المصنف الاعتراض قادحًا) أى الاعتراض باحتمال التخصيص.

قوله: (وبين ضعف الجواب) أى عن اعتراض احتمال التخصيص والجواب هو الإجماع على اعتبار الظاهر وقوله: بأنه أى الجواب مستلزم للدور هو ثبوت حجية الإجماع بالظاهر المتوقف على الإجماع.

قوله: (فوقع الإجماع على إباحته) أى فيكون متابعة الإجماع حينئذ موقعًا فى الضرر.

قال: (الغزالى رحمه الله بقوله لا تجتمع أمتى من وجهين: أحدهما: تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة على، وجود حاتم، وهو حسن، الثانى: تلقى الأمة لها بالقبول، وذلك لا يخرجها عن الآحاد).

أقول: استدل الغزالى على حجية الإجماع بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتى على الخطأ»، من وجهين:

أحدهما: تواتر المعنى وهو أنه جاء بروايات كثيرة نحو: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»، «لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجىء المسيح الدجال»، «يد الله على الجماعة»، «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية» إلى غير ذلك، والآحاد وإن لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به، كما فى شجاعة على، وجود حاتم، واستحسنه المصنِّفُ.

ثانيهما: تلقى الأمة لها بالقبول، فلولا أنها صحيحة قطعًا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها وبامتناع تقديمه بها على القاطع، وهذا لم يستحسنه لأن قبول الأمة لها لا يخرجها عن الآحاد، فلا يصح إسناد الإجماع إليها ولعل تقديم الإجماع على القاطع بغيرها لا بها.

التفتازانى

قوله: (فلا يصح إسناد الإجماع إليها) لأنها وإن كثرت وقبلت لم تكن إلا ظنية فلا تصلح أصلاً ومبنى للقطعى إذ المبتنى على الشىء أو المستند إليه لا يكون أعلى حالاً منه فإن قيل هى تفيد ظن حجية الإجماع فيجب العمل به لأن دفع الضرر المظنون واجب قلنا: مبنى على قاعدة الحسن العقلى ولو سلم ربما يكون إيقاعًا فى الضرر لا دفعًا كما إذا دل ظنى على وجوب شىء أو حرمته فوقع إجماع على إباحته على أنه لو صح لكفى خبر واحد من غير كثرة أو تلق بالقبول.

الجيزاوى

الشارح: (لا يخرجها عن الآحاد) قال ابن السبكى فى شرحه على هذا الكتاب: ولقائل أن يقول تلقى الأمة بالقبول وإن لم يخرجه عن الآحاد فلا يلزم أن يكون مظنونًا لأن خبر الواحد قد تقترن به قرينة تصيره مقطوعًا، وجاز أن تكون القرينة هى تلقيهم له بالقبول فيستدل به على الإجماع ولم يدع الغزالى غير هذا فتأمل.

قال: (واستدل إجماعهم يدل على قاطع فى الحكم لأن العادة امتناع اجتماع مثلهم على مظنون، وأجيب بمنعه فى الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر).

أقول: استدل إمام الحرمين على حجيته بأن الإجماع يدل على وجود دليل قاطع فى الحكم المجمع عليه لأن العادة تقضى بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقًا وهو المطلوب.

والجواب: لا نسلم قضاء العادة بذلك، وإنما يمتنع اتفاقهم على مظنون إذا دق فيه النظر، وأما فى القياس الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا.

التفتازانى

قوله: (بعد العلم بوجوب العمل) إنما قَيَّد بذلك لأنه لو لم يعلم ذلك لامتنع الاتفاق على مقتضى الظواهر عادة سواء علم جواز العمل أو لم يعلم والمراد بالقياس الجلى ما قطع فيه بنفى الفارق.

الجيزاوى

الشارح: (وأما فى القياس الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم... إلخ) أى فلا مانع من أن يكون الإجماع بناء على ذلك فلا يلزم أن يكون دليل الحكم مقطوعًا به ولقائل أن يقول: علمهم بوجوب العمل إن كان مستنده الإجماع ففاسد للزوم الدور وإن كان غيره صح أن يقال فى استدلال الشافعى: إن العمل بالظاهر فيه ليس بالإجماع حتى يلزم الدور فلم يصح اعتراض المصنف عليه.

قال: (المخالف تبيانًا لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ حيث لم يذكره رضي الله عنه وأجيب بأنه لم يكن حينئذٍ حجة).

أقول: المخالفون احتجوا بوجهين:

قالوا: أولاً: قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، فلا مرجع في تبيان الأحكام إلا إليه، والإجماع غيره، وقال أيضًا: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما أراد بأن الأول لا ينافي كون غيره أيضًا تبيانًا ولا كون الكتاب تبيانًا لبعض الأشياء بواسطة الإجماع، والثاني: بأنه يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك، أو يختص بالصحابة وإن سلم فغايته الظهور ولا يقاوم القاطع، قوله: ونحوه إشارة إلى قول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ [الأنعام: ١٢١]، ﴿وَأَن تَقُولُوا﴾ [الأعراف: ٣٣]، ﴿لَا تَقْتُلُوا﴾ [الإسراء: ٣٣]، مما ورد نهيًا عامًا للأمة، عن خطأ ما ولولا جوازه منهم لما أفاده.

والجواب: بعد كونه منعًا لكل واحد لا للكل وعدم استلزام النهي الجواز أنه ظاهر كما مر.

قالوا: ثانيًا: يدل عليه حديث معاذ، وهو أنه أهمل الإجماع عند ذكر الأدلة إذ سأله النبي عليه الصلاة والسلام عنها وأقره النبي ﷺ، فدل على أنه ليس بدليل.

الجواب: أنه إنما لم يذكره لأنه حينئذٍ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر المأخذ.

التفتازاني

قوله: (الأول لا ينافي كون غيره أيضًا تبيانًا) اعترض بأن تبيان المبين محال.

قوله: (ونحوه) ذهب كثير من الشارحين إلى أنه إشارة إلى مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، إلا أنه لما أورد الآمدي من أدلة نفي الإجماع النواهي العامة للأمة مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]، جعل العلامة قوله: ونحوه إشارة إلى هذا النوع من الاستدلال ووافقه المحقق والجواب من وجوه:

أحدها: أنه منع لكل أحد لا للكل فلا يستلزم إلا جواز الخطأ على كل أحد

دون الجميع.

وثانيها: أن النهى عن الشىء لا يستلزم جواز صدوره عن المكلف لجواز أن يمتنع لغيره فيكفى فى النواهى العامة إمكان خطأ الأمة بالذات وإن امتنع لغيره بالأدلة.

وثالثها: أنه ظاهر فلا يفيد القطع.

الجيزاوى

الشارح: (**بواسطة الإجماع**) أى الذى دل على الأخذ به الكتاب.

الشارح: (**لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد**) أى الآن أى حين ذاك.

قوله: (**جواز صدوره عن المكلف**) يعنى الجواز الوقوعى لا مجرد الإمكان.

قوله: (**أنه ظاهر فلا يفيد القطع**) الأولى فلا يقاوم القاطع.

قال: (مسألة: وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقًا والمختار أن المقلد كذلك وميل القاضى إلى اعتباره وقيل يعتبر الأصولى وقيل الفروعى. لنا لو اعتبر لم يتصور وأيضًا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه).

أقول: القائلون بالإجماع أجمعوا على أن لا عبرة بالخارج عن ملة الإسلام ولا بوفاق من سيوجد من الأمة وإلا لم يعلم إجماع قط والأدلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك وأما المقلد فالأكثر على أنه لا يعتبر وإن حصل طرفًا صالحًا من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد وميل القاضى إلى اعتباره وقيل يعتبر الأصولى دون الفروعى وقيل يعتبر الفروعى دون الأصولى لنا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور إجماع إذ العادة تمنع وافقهم ولنا أيضًا أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلاً قطعًا فغايته أنه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفة ذلك المجتهد حينئذ قطعًا مع اجتهاده وإمكان صحة نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله أجدر.

التفتازانى

قوله: (على ذلك) أى على أن إجماعًا وهو ظاهر أو على أنه لا عبرة بالخارج عن الملة وبمن سيوجد من الأمة لأن الاتفاق على القطع بتخطئة المخالف وعلى تقديمه على القاطع إنما هو فى إجماع مجتهدى الأمة من عصر وكذا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور فى جميع المؤمنين إلى يوم القيامة، إذ لا تكليف حينئذ ولا اتباع والذى تواتر معنى هو سلب الخطأ عن جمع من الأمة لا جميعهم إلى يوم القيامة.

قوله: (وميل القاضى إلى اعتباره) أى اعتبار المقلد عاميًا كان أو أصوليًا أو فروعيًا ولم يتعرض الشارح لهذا المذهب لبعد اعتبار العامى وأشار إلى أن المقلد المختلف فى اعتباره هو الذى حصل طرفًا من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد وهو لا محالة يكون أصوليًا أو فروعيًا فينبغى أن يكون ميل القاضى إلى اعتبار الأصولى والفروعى جميعًا.

قوله: (تمنع وفاقهم) أى وفاق المقلدين عامة وكذا وفاق الأصوليين أو الفروعيين خاصة لكثرتهم وانتشارهم بخلاف المجتهدين فإن العادة لا تمنع وفاقهم، وإن كانت كثرتهم أيضًا مما ليس له حدّ معلوم.

قوله: (فغايته أنه مجتهد) خالف جمهور الشارحين على أن المراد مجتهد نشأ بعد تحقق الإجماع فخالف وعلم عصيانه لأن مخالفته الإجماع حرام فكأنه لا عبرة به فكذا بالمقلد الذى كان مع أهل الإجماع وخالفهم فإنه يعصى اتفاقًا وهذا إنما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر وإلا فلا عصيان ولا يخفى أنه لا مدخل له على هذا التقرير لذكر العلم لأن عدم الاعتبار بذلك المجتهد ليس من جهة عصيانه بل من جهة انعقاد الإجماع وتمامه حين لم يكن هو مجتهدًا وأيضًا ذكر الغاية مشعر بأن هذا المجتهد يكون مع أهل الإجماع كالمقلد وإلى هذا يميل كلام الشارح، لكن يشكل بأنه كيف ينعقد الإجماع بدونه حتى يعصى بالمخالفة اللهم إلا أن يكون إجماعهم عن قاطع فهو يعصى لمخالفة ذلك بالقاطع لا للإجماع ثم مبنى الكلام على أن المقلد المخالف يعصى اتفاقًا وهو مشكل عند من يشترط فى حجية الإجماع موافقته وعلى أنه لا عبرة بالمجتهد الفاسق وسيجىء.

الجيزاوى

قوله: (أى على أن إجماعًا) هكذا فى النسخ وهو تحريف وأصله أى على أن هناك إجماعًا أى على وجود الإجماع.

قوله: (والذى تواتر معنى... إلخ) إشارة إلى دليل الغزالى.

قوله: (عند من لا يشترط انقراض العصر) أى حتى يتحقق الإجماع قبل هذا المجتهد ويعصى بالمخالفة.

قوله: (لذكر العلم) أى العلم بالعصيان.

قوله: (ذكر الغاية) أى بقوله فغايته مجتهد خالف، وقوله يشعر بأن هذا المجتهد يكون مع أهل الإجماع كالمقلد أى فيكون اجتهاده حين إجماعهم لا بعده.

قوله: (لا للإجماع) أى لا لمخالفة الإجماع والإجماع منعقد بدونه حيث كان عن قاطع.

قوله: (وعلى أنه لا عبرة بالمجتهد الفاسق) أى لمخالفته القاطع أما على اعتباره فلا ينعقد الإجماع بدونه فلا يقال فى المقلد غايته مجتهد خالف وعلم عصيانه.

قال: (مسألة: المبتدع بما يتضمن كفراً كالكافر عند المكفر وإلا فكغيره وبغيره، ثالثها يعتبر فى حق نفسه فقط لنا أن الأدلة لا تنتهض دونه، قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبى وأجيب بأن الكافر ليس من الأمة والصبى لقصوره، ولو سلم فيقبل فى نفسه).

أقول: المجتهد المبتدع إن كانت بدعته تتضمن كفرًا كالمجسمة فإن قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا تعتبر موافقته ولا مخالفته وإن لم نقل بتكفيره فهو كغيره من أصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقًا فاحشًا وأصر كالخوارج اجتاحوا الأنفس وأحرقوا الديار وسبوا الذرارى واستباحوا الفروج والأموال هل يعتبر؟ فيه ثلاثة مذاهب: أحدها: يعتبر مطلقًا، ثانيها: لا يعتبر مطلقًا، ثالثها: يعتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه. لنا الأدلة المذكورة لا تنتهض دونه إذ ليس من سواه كل الأمة والدليل إنما دل فيه وكل حكم شرعى لا دليل عليه وجب نفيه قالوا: فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبى بجامع عدم العدالة.

الجواب: منع علية الوصف للحكم بل إنما لم يعتبر الكافر لأنه ليس من الأمة، والصبى لقصوره عن النظر والاجتهاد، سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله فى حقه كإقرار الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث، وقد يقال قوله هذا لو قيل كان له لا عليه.

التفتازانى

قوله: (واستباحوا الفروج والأموال) أى تصرفوا فيها تصرف المبيحين وإلا فاستباحة الحرام القطعى كفر محض.

قوله: (وقد يقال) اعتراض على هذا الجواب وظاهره كلام على السند فتوجيهه أنه لا عبرة لكلام الفاسق فيما له وفاق كالكافر وهذا له ووجه كونه له لا عليه أنه يحصل له بهذا شرف الاعتداد به والاعتبار لمقالته وإلا فبالنظر إلى الحكم قد يكون عليه كما إذا أجمعوا على إباحة شىء فخالفهم إلى وجوبه أو حرمته.

الجيزاوى

المصنف: (قالوا فاسق فيرد قوله... إلخ) أى أن المبتدع فاسق والفسق مانع كالكفر والصبا، وقوله: فيقبل على نفسه أى كما يقبل إقرار الفاسق وهذا هو

المذهب الثالث، وفى الفاسق مذاهب: أحدها عدم اعتباره مطلقًا وعليه الجمهور، ثانيها: اعتباره مطلقًا وهو رأى الشيخ أبى إسحاق الشيرازى، ثالثها: يعتبر فى حق نفسه دون غيره وهو رأى إمام الحرمين، رابعها: يسأل عن مأخذه لجواز أن يحمله فسقه على الفتيا من غير دليل فإن ذكر ما يجوز أن يكون محتملاً اعتبر، وإلا فلا وهو رأى ابن السمعانى. اهـ من شرح ابن السبكى.

قوله: (كلام على السند) هو قوله: كإقرار الفاسق.

قوله: (لا يسلمون الإجماع على القطع بتخطئة المخالف) أى يمنعونه فى كل إجماع بل الذى يقطع بتخطئة مخالفه إنما هو إجماع الصحابة.

قال: (مسألة: لا يختص الإجماع بالصحابة وعن أحمد رحمه الله قولان لنا الأدلة السمعية، قالوا: إجماع الصحابة قبل مجىء التابعين وغيرهم على أن ما لا قطع فيه سائر فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف إجماعهم وتعارض الإجماعان، وأجيب بأنه لازم فى الصحابة قبل تحقق إجماعهم فوجب أن يكون ذلك مشروطًا بعدم الإجماع، قالوا: لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة رضى الله عنهم، وأجيب بعقد الإجماع مع تقدّم المخالفة عند معتبريها).

أقول: لا يختص الإجماع المحتج به بالصحابة بل إجماع غيرهم حجة خلافًا للظاهرية، وعن أحمد فيه قولان لنا أنه إجماع الأمة فوجب اعتباره بالأدلة السمعية نحو: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، «لا تجتمع أمتى على الخطأ».

قالوا: أولاً: لو اعتبر إجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار إجماع الصحابة ولزم تعارض الإجماعين وكلاهما باطل، بيانه أنه انعقد إجماع الصحابة قبل مجىء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الأحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد والأخذ بأى واحد من الطرفين أدى إليه الاجتهاد فلو أجمع غيرهم بعدهم فى شىء منها لم يجز فيه الاجتهاد إجماعًا ولا الأخذ بغير ما عليه الإجماع فأدى إلى بطلان الإجماع الأول وإلى تعارض الإجماعين.

والجواب: أن ذلك جار فى إجماع الصحابة قبل تحقق إجماعهم لإجماعهم على جواز الاجتهاد فى المسائل المختلف فيها، فلو صح ما ذكرتم وجب أن لا يجوز إجماعهم فى شىء منها واللازم باطل بالاتفاق فانتقض دليلكم، فالتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطًا بعدم القاطع وهو أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وإن لم يصرح به فإذا قلت: لا شىء من النائم بيقظان فهم منه ما دام نائمًا، وفيما ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شىء من الأمرين.

قالوا: ثانيًا: لو اعتبر إجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لأنها لا تصلح معارضًا للإجماع واللازم منتف.

الجواب: أن من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة فى الإجماع فهذا عنه ساقط وإنما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك إجماعًا فإنه يشترط فى الإجماع أن لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل أن معتبرها يمنع الملازمة

وغيره يمنع بطلان اللازم.

التفتازاني

قوله: (بالأدلة السمعية) لأن العقلية لا تنتهض لأن الظاهرية لا يسلمون الإجماع على القطع بتخطئة المخالف، فإن قيل: وكذا السمعية لأن المؤمن والأمة لا يتناول حقيقة إلا الموجودين حال نزول الآية وورود الأحاديث قلنا: فيلزم أن لا يعتد بمن وجد من الصحابة بعد ذلك وهو باطل اتفاقًا.

قوله: (جار فى إجماع الصحابة) يعنى لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح إجماع الصحابة على شىء من المسائل المختلف فيها لأنهم قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو أجمعوا على شىء منها لزم بطلان الإجماع الأول وتعارض الإجماعين لأن الإجماع الأول يقتضى جواز الأخذ بالاجتهاد فى تلك المسألة، والإجماع الثانى ينفيه ويقتضى وجوب الأخذ بما أجمعوا عليه وبهذا يظهر أن قوله: قبل تحقق إجماعهم مما لا حاجة إليه وأن هذا الإلزام مقيد بما بعد الإجماع على جواز الاجتهاد فالأولى أن يقال: هذا لازم بعد تحقق إجماعهم على جواز الاجتهاد فيها.

قوله: (قد زال الشرط) أو وجد القاطع الذى هو الإجماع.

قوله: (لأنها) أى مخالفة بعض الصحابة لا تصلح معارضًا لإجماع غير الصحابة لأن الظنى لا يعارض القطعى.

الجيزاوى

المصنف: (لنا الأدلة السمعية) فإن قلت: كيف استدل المصنف هنا بالسمع وهو إنما يستند فى الإجماع إلى المعنى والعقل قلت: استناده إلى المعنى والعقل من أجل كون الإجماع حجة لأن ذلك أصل قاطع فيطلب له دليل قاطع، وهنا استناده إلى السمع فى أنه هل يختص بالصحابة وهى مسألة ظنية يكفى فيها دليل ظنى. اهـ. من شرح ابن السبكى.

قوله: (وبهذا يظهر... إلخ) فيه أن معنى قوله: قبل إجماعهم؛ قبل إجماعهم على الحكم بعد أنهم أجمعوا على أن ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد فلو صح ما ذكره الخصم لم يجز للصحابة أن يجمعوا على الحكم والتزام أن الصحابة أجمعوا على الحكم قبل إجماعهم على أن ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لا دليل عليه فلا غبار على المصنف والشارح.

قال: (مسألة: لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع غير ابن عباس رضى الله عنهما، على العول وغير أبى موسى على أن النوم ينقض الوضوء لم يكن إجماعًا قطعيًا لأن الأدلة لا تتناوله والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف).

أقول: لا ينعقد الإجماع مع وجود المخالف وإن قل لأن الدليل لا ينتهض إلا فى كل الأمة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع من عدا ابن عباس رضى الله عنهما على العول ومن عدا أبا موسى الأشعرى على أن النوم ينقض الوضوء ومن عدا أبا طلحة على أن البرد لا يفطر، لم يكن إجماعًا قطعيًا، لما ذكرنا أن الأدلة لا تتناوله لكن الظاهر أنه يكون حجة لأنه يدل ظاهرًا على وجود راجح أو قاطع، لأنه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحًا والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطًا أو عمدًا كان فى غاية البعد.

التفتازانى

قوله: (لو ندر المخالف) أى قل غاية القلة لم يكن اتفاق من عداه إجماعًا قطعيًا بمعنى أنه لا يكفر جاحده لكن يكون إجماعًا ظنيًا يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور إنما هو للإجماع القطعى، فإن قيل: حكم العادة جار ههنا إذ يستحيل عادة إجماع الأكثرين من المحققين على القطع فى شرعى من غير قاطع قلنا: ممنوع بل ذلك فى الكل نعم هو بعيد غاية البعد وإن كان ممكنًا فى نفسه بأن يطلع الواحد على ما لم يطلع عليه الجماعة إذ من البعيد أن يكون متمسك المخالف النادر راجحًا أو مساويًا.

الجيزاوى

الشارح: (على أن البرد لا يفطر) البرد يطلق لغة على النوم فيحتمل أنه المراد هنا.

قال: (مسألة: التابعى المجتهد معتبر مع الصحابة فإن نشأ بعد إجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدَّم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهاده معهم كسعيد ابن المسيب وشريح والحسن ومسروق وأبى وائل، والشعبى، وابن جبير، وغيرهم، وعن أبى سلمة: (تذاكرت مع ابن عباس وأبى هريرة فى عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقلت أنا بالوضع، فقال: أبو هريرة أنا مع ابن أخى، وأجيب بأنهم إنما سوغوه مع اختلافهم).

أقول: التابعى المجتهد عند انعقاد الإجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد إجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء: لا يعتدّ به وبمخالفته، وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبنى على الخلاف فى اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر. لنا ما تقدَّم أن الأدلة لا تتناوله إذ ليسوا بدونه كل الأمة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان إن خالفهم باطلاً قطعًا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على تقديرى الموافقة والمخالفة، واللازم منتف، فإن الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح، والحسن البصرى، ومسروق وأبى وائل، والشعبى، وسعيد بن جبير، وغيرهم، وكأبى سلمة، وقد روى عنه: تذاكرت مع ابن عباس وأبى هريرة فى عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقلت أنا بوضع الحمل، فقال: أبو هريرة أنا مع ابن أخى، أى أبى سلمة، فأجاز اجتهاد التابعى، ورجح رأيه على رأى الصحابى.

الجواب: إنما يصح ذلك لو قلنا بأن مخالفته لهم خطأ مطلقًا، ولا نقول به بل إذا خالفهم مع إجماعهم وما ذكرتموه ومن تسويغ الاجتهاد معهم إنما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم.

التفتازانى

قوله: (عند انعقاد الإجماع) قَيْد لاجتهاد التابعى يشعر به قوله: وإن نشأ أى حدث التابعى بل اجتهاده بعد إجماعهم، والتابعى ههنا أعم من أن يكون نادرًا أو كثيرًا، والمخالف النادر فى المسألة السابقة أعم من أن يكون تابعيًا أو غيره فبين المسألتين عموم من وجه، فمعنى قوله: لا ينعقد الإجماع، أنه لا يكون إجماعًا قطعيًا لكن يكون حجة عند ندرة التابعى، وقوله: لو لم يعتبر، قوله: أى: قول

التابعى المجتهد وكان أى قوله: باطلاً قطعًا على تقدير مخالفته المجمعين من الصحابة فوسط الشرط بين كان وخبره وحاصل الجواب منع الملازمة إن أريد المخالفة مطلقًا، وبطلان اللازم إن أريد فيما اتفقوا عليه.

الجيزاوى

المصنف: (**وأجيب بأنهم إنما سوغوه مع اختلافهم**) يعنى فقول المستدل: لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهاده معهم إن أريد لم يسوغوا مطلقًا فالملازمة ممنوعة، لأنه لا يلزم من عدم اعتبار التابعى فى اتفاق الصحابة أن لا يسوغوا اجتهاده معهم مطلقاً بل أن لا يسوغوه فيما اتفقوا عليه لا فيما اختلفوا فيه، وإن أريد لم يسوغوا الاجتهاد فيما اتفقوا عليه فالملازمة مسلمة وتمنع بطلان اللازم.

قال: (مسألة: إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة، كالأذان والإقامة والصحيح التعميم. لنا أن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح، فإن قيل يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح، ولم يطلع عليه بعضهم، قلنا العادة تقضى باطلاع الأكثر، والأكثر كاف فيما تقدم، واستدل بنحو: إن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد، وهو بعيد وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد).

أقول: قد اشتهر أن إجماع أهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله فقيل قوله ذلك محمول على أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم، وقيل محمول على حجية إجماعهم فى المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرها، والصحيح عند المصنِّف هو التعميم أى القول بكونه حجة مطلقًا والأكثر على أنه ليس بحجة لنا أن العادة قاضية بعدم إجماع هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الأحقين بالاجتهاد إلا عن راجح فقوله: مثل هذا الجمع تنبيه على أنه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخل وإنما اتفق فيها ذلك، ولو اتفق مثله فى غيرها لكان كذلك قوله: المنحصر أراد به انحصارهم فى المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين فى البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدتهم لم يعتبر ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهؤلاء مجمعون يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد أن لا يطلع أحد منهم على دليل المخالف مع رجحانه.

قوله: الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين فى موضع آخر لا يكون مهبطًا للوحى، وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول وفعله وفعل أصحابه فى زمانه ووجوه الترجيح فإنه لا يشك فى أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك، فإن قيل: لا نسلم أن العادة قاضية فى اتفاق مثلهم عن راجح لأنهم بعض الأمة فيجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض.

قلنا: لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الأكثر، والأكثر

كاف فى تتميم دليلنا بأن يقال: إذا وجب اطلاع الأكثر امتنع أن لا يطلع عليه من أهل المدينة أحد ويكون ذلك الأكثر غيرهم وما فيه أحد منهم والاحتمالات البعيدة لا تنفى الظهور، وقد استدل بنحو: «المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد» والباطل خبث، فينتفى عنها، وهو بعيد لأنه إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل كالفسوق والمعاصى فيها ولا دلالة على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم فإنها تقدَّم على رواية غيرهم اتفاقًا، فكذا عملهم وعقيدتهم ورأيهم يقدم على ما لغيرهم.

الجواب: أنه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلاً وإن سلم فالفرق ظاهر وهو أن الرواية تترجح بكثرة الرواة اتفاقًا، والاجتهاد لا يترجح بكثرة المجتهدين.

التفتازانى

قوله: (تنبيه على أنه لا خصوصية) إشارة إلى دفع اعتراض الشارحين بأنه لا مدخل للبقعة فى النظر والاستدلال يعنى ليس ذلك لخصوصية المكان بل لأنه قد اتفق فيه إجماع المحصورين الأحقين، وقوله: أراد به انحصارهم، دفع لما ذكره العلامة من أنه إنما قال ذلك لئلا يرد عليه ما ورد على إجماع مجتهدى الأمة من أنهم منتشرون شرقًا وغربًا فلا يتصور إجماعهم ثم قال: والظاهر أنه لا حاجة إلى ذلك لأن الكلام مع مثبتى الإجماع دون منكريه وكأنه إنما تعرض له لينتهض دليلاً على كل مسلم.

قوله: (والأكثر كاف) تقرير الجواب على ما فى الشروح أن العادة تقضى باطلاع الأكثر عددًا وصحبة على المتمسك الراجح والأكثر كاف فى كون قولهم حجة وإن لم يكن إجماعًا قطعيًا على ما مر فى مسألة ندرة المخالف واعترض بأن كونهم أكثر عددًا ممنوع، وأكثر صحبة لم يتقدم ذكره فأجيب بأن المراد كونهما أكثر صحبة كاف كما أن كون أهل الإجماع أكثر عددًا كاف أو المراد أن الأكثر كاف فيما تقدَّم أى فى الاطلاع على الراجح، ولما كان هذا فى غاية الضعف مع شىء آخر وهو أن مقابل الأكثر هو الأقل وذلك لا يستلزم الندرة تكلف الشارح المحقق غاية التكلف وجعل قوله فيما بعد إشارة إلى تتميم الدليل، ولما ورد عليه منع لما ذكره بناء على احتمال أن يكون الأكثر المطلع على الراجح غيرهم ليس فيهم منهم أحد دفعه بأن الاحتمالات البعيدة لا تنفى الظهور.

قوله: (بتشبيه عملهم) كذا فى جميع النسخ أى اجتهادهم واتفاقهم وكأنه وقع فى نسخة الشارح عملهم ففسره برأيهم وعقيدتهم وبالجملة لما كان ظاهر قوله: تمثيل لا دليل غير مستقيم لأن التمثيل هو القياس قيدوه بالخلو عن الجامع، ولما كان الجامع ظاهرًا وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة للتقديم والترجيح بينوا الفرق بأن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد ووجهه أنه لما ترجحت الكثرة جاز أن يترجح بمثل هذه الصفات المناسبة للكثرة فى إفادة زيادة الظن.

الجيزاوى

المصنف: (وقيل على المنقولات المستمرة) أى المتكررة الوقوع وقوله: كالأذان والإقامة فلو أجمعوا على أن الإقامة فرادى كان حجة.

الشارح: (والصاع والمد) أى مقدارهما.

الشارح: (لا خصوصية للمدينة) أى من حيث هى وإن كانت لها خصوصية باعتبار كونها مهبط الوحى وأهلها أدرى بالسنة.

الشارح: (وأهله غير واقفين) عطف على قوله: لا يكون مهبطًا للوحى فهو صفة لموضع آخر.

قوله: (دليلاً على كل مسلم) أى سواء منكر الإجماع ومثبته لأن الإجماع المنكر هو إجماع مجتهدى الأمة وهم متشردون فى البلاد شرقًا وغربًا فلا يتصور إجماعهم بخلاف إجماع أهل المدينة.

قوله: (فأجيب بأن المراد... إلخ) يعنى ليس المراد بذكر الأكثر عددًا إلا تشبيه المقصود به وهو الأكثر صحبة وليس المراد بالأكثر عددًا أهل المدينة بل المراد أن أهل الإجماع أكثر عددًا من غيرهم.

قوله: (أو المراد أن الأكثر كاف فيما تقدم) أى فى الاطلاع على الراجح هذا وجه آخر فى تقرير الجواب باعتبار بيان المراد مما تقدم، فإنه فى الوجه الأول المراد به فى كون قولهم حجة وفى هذا فى الاطلاع على الراجح، وليس هذا جوابًا ثانيًا عن الاعتراض على تقرير الجواب على ما فى الشروح.

قوله: (ولما كان هذا) أى تقرير الجواب على ما فى الشروح، سواء كان المراد بما تقدم كون قولهم حجة أو الاطلاع على الراجح، وقوله فى غاية الضعف وذلك

لأن كون العادة تقضى باطلاع الأكثر الذين هم أهل الإجماع من أهل المدينة والأكثر المذكور كاف فى كونه حجة أو فى الاطلاع على الراجح غير مسلم لأن الأكثر الكافى فى ذلك لا بد أن يعتبر فى ذاته وهو الأكثر من أهل الإجماع مطلقًا.

قوله: (إشارة إلى تتميم الدليل) أى فما تقدم هو الدليل المذكور قبل، والكلام على حذف مضاف.

قوله: (جاز أن يترجح بمثل هذه الصفات) أى التى لأهل المدينة بخلاف عملهم.

قال: (مسألة: الإجماع لا ينعقد بأهل البيت وحدهم خلافًا للشيعة ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين خلافًا لأحمد، ولا بأبى بكر وعمر رضى الله عنهما، عند الأكثرين، قالوا: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، «اقتدوا باللذين من بعدى»، قلنا يدل على أهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، و«خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء»).

أقول: لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم أو عدم الموافقة والمخالفة خلافًا للشيعة ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين خلافًا لأحمد، ولا بأبى بكر وعمر عند الأكثرين خلافًا لبعضهم، لنا أن الأدلة لا تتناولهم وقد تكرر فلم تكرر، أما الشيعة فبنوا على أصلهم فى العصمة وقد قرر فى الكلام فلم يتعرض له، وأما الآخرون فقالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، وقال: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر».

الجواب: أنهما إنما يدلان على أهلية الأربعة أو الاثنين لتقليد المقلد لهم لا على حجة قولهم على المجتهد ثم إنه معارض بقوله: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» فإنه يدل على اهتداء من اقتدى بمن خلفهم، وبقوله: «خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء» والمراد المقلد قطعًا وإلا لزم كونه حجة عند مخالفتها لهم.

التفتازانى

قوله: (أو عدم الموافقة والمخالفة) بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم وإلا فيكون إجماعًا سكوتيًا.

قوله: (وقد قرر فى الكلام فلم يتعرض له) إشارة إلى دفع ما ذكره العلامة من أنه لا وجه لتركه أدلة الشيعة وكأنه غفل عنه عند الاختصار لأنه ذكر فى المنتهى فى مسألة برأسها، فإن قيل لم يبنوا على العصمة بل تمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] الآية، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدًا كتاب الله وعترتى»، ونحو ذلك قلنا: المراد أن عمدتهم الوثقى هى العصمة، وإلا فقد سبق أنهم لا يقولون بحجية الإجماع.

قوله: (لا على حجية قولهم) كأنه مبنى على الجمع بين الأدلة وإلا فدلالتهما على الحجة ظاهرة اللهم إلا أن يقال لفظ: «عليكم»، «واقتدوا»، مشعر بالتقليد

أما المعارضة بالحديثين فوجهها أنهما يدلان على جواز الأخذ بقول كل صحابى وبقول عائشة رضى الله عنها وإن خالف قول الخلفاء أو الشيخين فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلزم الحمل على تقليد المقلد جمعًا بين الأدلة فظهر أن الأولى أن يقال بدل قوله عند مخالفتها: عند المخالفة ليتعلق بالحديثين جميعًا إذ لا جهة للتخصيص بالأخير.

الجيزاوى

المصنف: (**بمثل: أصحابى كالنجوم... إلخ**) فى إسناده مجاهيل كما ذكره ابن السبكى.

المصنف: (**خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء**) قال الشارح ابن السبكى: قال شيخنا أبو الحجاج المزى رحمه الله: كل حديث فيه لفظ الحميراء لا أصل له إلا حديثًا واحدًا فى النسائى.

قال: (مسألة: لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر. لنا دليل السمع فلو لم يبق إلا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا لمعنى الاجتماع).

أقول: لا يشترط فى حجية الإجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الأكثر، لنا أن دليل السمع يتناول إجماع الأقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمسلمين، وأما من استدل بالعقل وهو أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر فإن انتفاء حكم العادة فى غيره ظاهر، وإذا قلنا: لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقيل: قوله حجة لمضمون السمعى وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الأمة عليه وقيل ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع ولأن الاجتماع وسبيل المسلمين هو المنفى عنه الخطأ، وهو منتف ههنا.

التفتازانى

قوله: (فإن انتفاء حكم العادة فى غيره) أى فى غير عدد التواتر **(ظاهر)** يعنى أن العادة لا تحكم بأن اتفاق ما دون عدد التواتر لا يكون إلا عن قاطع وليس المراد بعدد التواتر عددًا معينًا محصوراً بل ما يحصل العلم الضرورى عند إخبارهم بأمر مشاهد كما سيجيء وهذا ظاهر على تقرير الآمدى حيث قال: من استدل على حجية الإجماع بدليل العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ كإمام الحرمين وغيره فلا بد من استرداد ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر فأما على تقرير المصنِّف حيث جعل الدليل العقلى هو أن أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف، والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من غير قاطع فيلزم قطعية خطأ المخالف وقطعية ما عليه الإجماع وأنهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدّم على القاطع فلا اختصاص له بعدد التواتر على ما أشار إليه المصنِّفُ فيما سبق اللهم إلا أن يقال: لا نسلم الاتفاق على القطع بتخطئة المخالف وعلى التقديم على القاطع فيما دون عدد التواتر.

قوله: (لمضمون السمعى) يعنى لو لم يكن قول ذلك الواحد حقًا لخولف مضمون السمعى وهو عدم خلو الأمة عن قائل بالحق مطلع عليه وإن لم يخالف صريحه بناء على أن قول ذلك الواحد ليس بسبيل المؤمنين أو إجماع الأمة أو نحو ذلك وكما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه وإن كان قوله:

يخالف على لفظ المبنى للفاعل ففاعله ضمير يعود إلى عدم حجيته أو إلى عدم حجية من يخالف قول ذلك الواحد وإن خالف مضمون الدليل وإن لم يخالف صريحه، وقد توهم بعضهم عود الضمير إلى ذلك القول وظاهر أنه ليس بمستقيم فغيروه إلى: وإن خالف وليس بسديد ولا مفيد على ما لا يخفى.

الجيزاوى

قوله: (وليس بسديد ولا مفيد على ما لا يخفى) أى لأن قوله فى ذاته بقطع النظر عن كونه حجة أو غير حجة لا معنى لكونه مخالفًا لصريح السمعى أو موافقًا له.

قال: (مسألة إذا أفتى واحد وعرفوا به ولم ينكره واحد قبل استقرار المذاهب فإجماع، أو حجة، وعن الشافعى رضى الله عنه ليس إجماعًا، ولا حجة، وعنه خلافه. وقال الجبائى: إجماع بشرط انقراض العصر، ابن أبى هريرة إن كان فتيا لا حكمًا، لنا سكوتهم ظاهر فى موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل أنه لم يجتهد أو وقف أو خالف فروى أو وقر أو هاب فلا إجماع ولا حجة، قلنا خلاف الظاهر لأن عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه الجبائى انقراض العصر لضعف الاحتمال، ابن أبى هريرة العادة فى الفتيا لا فى الحكم أجيب بأن الفرض قبل استقرار المذاهب وأما إذا لم ينتشر فليس بحجة عند الأكثر).

أقول: إذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره أحد منهم فإن كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعًا إذ لا عادة بإنكاره فلم يكن حجة وإن كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه والحق أنه إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعى، وعن الشافعى رضى الله عنه أنه ليس إجماعًا ولا حجة، وروى عنه خلافه، وقال الجبائى: هو إجماع بشرط انقراض العصر، وقال أبو على بن أبى هريرة: إن كان القول فتيا فإجماع، وإن كان حكمًا فلا. لنا سكوتهم ظاهر فى موافقتهم إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك فى إفادة الاتفاق ظنًا، كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها، وحينئذٍ ينتهض دليل السمع فإنه سبيل المؤمنين، وقول كل الأمة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الأخبار فوجب العمل به، احتج المخالف وهو القائل بأنه ليس بإجماع ولا حجة بأنه يجوز أن يكون من لم ينكر إنما لم ينكر لأنه لم يجتهد بعد فلا رأى له فى المسألة أو اجتهد فتوقف لتعارض الأدلة أو خالفه لكن لما سمع خلاف رأيه روى لاحتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه أو وقره فلم يخالفه تعظيمًا له أو هاب المفتى أو الفتنة، كما نقل عن ابن عباس فى مسألة العول أنه سكت أولاً ثم أظهر الإنكار فقيل له فى ذلك فقال: إنه والله لكان رجلاً مهيبًا يعنى عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون إجماعًا ولا حجة.

الجواب: أنها وإن كانت محتملة فهى خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك

السكوت فى مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل: ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلاً، فقال عمر: لولا معاذ لهلك عمر، وكقول امرأة لما نفى المغالاة فى المهر: أيعطينا الله بقوله: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً﴾ [النساء: ٢٠]، ويمنعنا عمر، فقال: كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال، وكقول عبيدة لعلى ـ لما قال: «تجدد لى رأى فى أمهات الأولاد أنهن يبعن»: «رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك». وغير ذلك مما توقف عليه التتبع لآثارهم.

قال المخالف الآخر ـ وهو القائل بأنه إجماع ـ: سكوتهم دليل ظاهر فى موافقتهم فكان إجماعًا.

الجواب: الظهور لا يكفى فى كونه إجماعًا قطعيًا بل فى كونه حجة، ونقول به.

وقال الجبائى: قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية، فلا يكون إجماعًا، وأما بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهرًا فى الموافقة، فيكون إجماعًا.

والجواب: ما قلنا، قال ابن أبى هريرة: العادة فى الفتيا أنها تخالف ويبحث عنها دون الحكم، فإن كلاً يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما ترى فى عصرنا، وأيضًا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتى.

الجواب: أن ذلك بعد استقرار المذاهب وقد فرضنا المسألة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم حينئذٍ سواء لأن إنكار الحكم إنكار للفتيا، واعلم أن هذا كله إذا أفتى وانتشر بين أهلٍ عصره ولم ينكر وأما إذا لم ينتشر فعدم الإنكار لا يدل على الموافقة قطعًا، وبه قال الأكثر لأنه يجوز أن لا قول لهم فيه أو لهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ما تقدم، وأن ذلك إذا كثر وتكرر وكان فيما تعم به البلوى ربما أفاد القطع.

التفتازانى

قوله: (فإجماع أو حجة) قال العلامة: إنما ردد فيه لأن أحدهما ثابت ضرورة لما سيجىء وهذا مذهب أبى هاشم أنه حجة وليس بإجماع قطعى وهو الذى اختاره المصنِّفُ وصرح به فى المنتهى.

قوله: (وعنه خلافه) قيل أى حجة لا إجماع وقيل أى حجة وإجماع وهذا أقرب لكونه مذهبًا لبعض الشافعية وقيام الدليل عليه بخلاف الأول وحينئذٍ ينتهض دليل

السمع، أى ظاهرًا فإن علمت موافقة الساكتين كان إجماعًا وإلا كان حجة لأن الاحتمال إنما يقدح فى القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد قال فى المنتهى وأما كونه غير قطعى فلانقداح الاحتمال.

قوله: (قال المخالف الآخر وهو القائل بأنه إجماع) ولا خفاء فى لزوم الحجية وهذا ما قال، وعنه خلافه والعلامة لما فسر الآخر بالقائل بكونه حجة لا إجماعًا قرر الدليل بأن سكوتهم دليل ظاهر على الموافقة فيكون حجة وإن لم يكن إجماعًا ولم يتنبه أن هذا بعينه ما اختاره المصنِّفُ.

الجيزاوى

المصنف: (إذا أفتى واحد) أى بعض المجتهدين واحد أو أكثر والمراد بالإفتاء هنا ما يشمل الحكم وإلا لم يصح التفصيل الآتى.

المصنف: (أو وقر) لا يقال: لا يصح السكوت على المنكر فكيف يصح أن يسكت المجتهد توقيرًا لغيره لأنا نقول: إن اجتهاد غيره ليس منكرًا وليس على مجتهد رد اجتهاد غيره.

قوله: (لما سيجىء) أى فى القولة بعد هذه وهو أنه إن علمت موافقة الساكتين يعنى بنحو أمارة تدل على الرضا كان إجماعًا وإلا كان حجة، وقد رد ذلك ابن السبكى فى شرحه بأنه فاسد من وجهين أحدهما: أنه إذا علم أن سكوتهم عن رضا لم يكن من صور الإجماع السكوتى، والثانى: أن سكوتهم إذا لم يعلم أنه عن رضا فوراءه حالتان؛ إحداهما: أن يعلم أنه عن سخط وليس بحجة بلا نظر وكذا إذا ظن، والثانية: أن يجهل الحال فيكون حجة وإجماعًا ولا يلزم من كونه حجة وإجماعًا أن لا يكون قطعيًا حتى يجعل قسمًا مقابلاً للقطعى بل جاز كونه مظنونًا ونقطع مع ذلك بكونه حجة كما سلف، وقال قبل ذلك: إنه ليس المراد بالإجماع القطعى القطع بأن الإجماع حاصل إذ لا سبيل إلى ذلك مع أن السكوت يحتمل وجهًا سوى الرضا بل إن حكم الله قطعًا ما ظنناه، وقد أشار إلى هذا البندنيجى وقال آخرون: بل ظنى واختاره ابن السمعانى وعلى المراد بالقطعى المذكور دل كلامه فى المختصر الكبير والأحكام. اهـ.

قال: (مسألة: انقراض العصر غير مشروط عند المحققين، وقال أحمد، وابن فورك: يشترط. وقيل فى السكوتى، وقال الإمام: إن كان عن قياس . لنا دليل السمع، واستدل بأنه يؤدى إلى عدم الإجماع للتلاحق، وأجيب بأن المراد عصر المجمعين الأولين إذ لا مدخل للاحق).

أقول: انقراض عصر المجمعين غير مشروط وفى انعقاد إجماعهم وكونه حجة فإذا اتفقوا ولو حينًا لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته وعليه المحققون. وقال أحمد وابن فورك: يشترط، وقيل: يشترط فى السكوتى دون غيره، وقال إمام الحرمين: إن كان مستنده قياسًا اشترط وإلا فلا. لنا أن الأدلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض، واستدل لو اشترط الانقراض لما حصل إجماع لتلاحق المجتهدين بعض بعضًا، واللازم باطل، لأن البحث عنه فرع حصوله. الجواب: أن اللاحقين إما أن يقال: لهم مدخل فى الإجماع أو يقال: لا مدخل لهم فيه، فإن قلنا: لهم مدخل فلا نريد انقراض المجمعين مطلقًا بل انقراض المجمعين الأولين، وإن قلنا: لا مدخل لهم فظاهر لأن المجمعين هم الأولون فالشرط انقراض

التفتازانى

قوله: (لتلاحق المجتهدين بعض بعضًا) فيه حزازة إذ لا يصح تلاحق زيد عمرًا إلا أن يكون بمعنى لحق ثم هذا التلاحق ليس بواجب بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الإجماع؟

قوله: (إما أن يقال) يعنى اختلف القائلون باشتراط الانقراض فى فائدته فذهب الجمهور إلى أنه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا تصير المسألة إجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة إلى أنه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسألة إجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الأوّل أهل الإجماع هم السابقون واللاحقون جميعًا لكن إنما يشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثانى هم السابقون فقط فيصح اشتراط انقراض المجمعين كلهم.

الجيزاوى

قوله: (فيه حزازة... إلخ) رد بأن التفاعل للكثرة، وقوله: فمن أين يلزم عدم تحقق الإجماع رد بأن المراد لو شرط لزم عدم تحقق الإجماع فى زمان قد تحقق فيه وهو زمان الصحابة والتابعين وحينئذ لا يمنع اللحوق.

عصرهم.

قال: (قالوا: يستلزم إلغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه. قلنا: بعيد وبتقديره فلا أثر له مع القاطع، كما لو انقرضوا. قالوا: لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده. قلنا: واجب لقيام الإجماع، قالوا لو لم تعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة من مات لأن الباقي كل الأمة. قلنا: قد التزمه بعض والفرق أن هذا قول من وجد من الأمة فلا إجماع).

أقول: القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه:

قالوا: أولاً: عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح إن اطلع عليه وذلك يؤدى إلى إبطال النص بالاجتهاد، وأنه باطل.

الجواب: وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص والاطلاع عليه من بعد بعيد جدًا، ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لأن القاطع دل على خلافه وهو الإجماع، وإن كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض، فجوابكم جوابنا.

قالوا: ثانيًا: لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل، بيانه أنه إذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الإجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الأول، ولا يمكن من العمل باجتهاده الثانى، لمخالفته الإجماع، وذلك ما ادعينا.

الجواب: لا نسلم أن اللازم باطل مطلقًا بل عند عدم الإجماع وأما معه فالمنع عن الرجوع واجب، كما قيل: رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك.

قالوا: ثالثًا: لو لم تعتبر مخالفته إذا رجع فلأن الأول اتفاق كل الأمة فيجب أن لا تعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الباقين إجماعًا لأنه اتفاق كل الأمة واللازم باطل.

الجواب: أن عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه، فأما من قال به فإنه يمنع بطلان اللازم ويلتزمه، وأما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بأن القول لا يموت بموت قائله، فقول المخالف الميت قول بعض من وجد من الأمة، وهو متحقق حين الإجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه إذ وجد فيه قول كل الأمة حين لم يوجد قول مخالفه، وإذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده سواء

التفتازانى

قوله: (قالوا يستلزم) تقريره لو لم يشترط الانقراض فإن اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به فيؤدى إلى جواز إبطال النص بالاجتهاد لجواز أن يكون سند الإجماع هو القياس فعلى هذا لا توجيه لاستبعاد وجود الخبر بل لاستحالته لأن الشرطية لا تقتضى ثبوت المقدم فكأنه أراد أنه محال فيجوز أن يستلزم المحال هذا والأولى الاقتصار على منع بطلان اللازم.

قوله: (إذا رجع) إشارة إلى أن ضمير مخالفته للبعض من أهل الإجماع فيكون على وفق ما سبق دليلاً على اشتراط انقراض العصر وأن المسألة لا تصير قطعية إجماعية بحيث لا يجوز الرجوع عنها وبعضهم جعل الضمير للمجتهد واللاحق فى عصرهم وبعضهم للمجتهد الموجود معهم سواء كان منهم أو من اللاحقين فى عصرهم والحق ما قاله المحقق.

الجيزاوى

قوله: (فعلى هذا لا توجيه لاستبعاد... إلخ) أى أن الاطلاع جعل شرطًا ولم يدع وقوعه حتى يقال إنه بعيد.

قوله: (بل لاستحالته) أى بل توجيه لاستحالته وقوله فكأنه أراد أنه محال... إلخ. أى كأن المصنف أراد ببعيد أنه محال والمحال جائز أن يستلزم المحال فلا ضرر فى ذلك، وفيه أنه قد جعل قوله فإن اطلع... إلخ. تاليًا لقوله لو لم يشترط انقراض العصر فالتالى شرطية، وهو خلاف ظاهر الشارح من جعل التالى لزوم ترك العمل بالخبر الصحيح إن اطلع عليه فقوله: إن اطلع بيان للوضع الذى يترتب عليه التالى وهو أمر لا بد منه حتى يتحقق اللزوم بين المقدم والتالى على أن هذا الجواب سواء كان البعد باقيًا على حاله أو مؤولاً بالاستحالة ليس منعًا للملازمة ولا لبطلان اللازم.

فيه قول بعضهم وقول غيرهم.

قال: (**مسألة: الإجماع لا يكون إلا عن مستند لأنه يستلزم الخطأ ولأنه مستحيل عادة، قالوا: لو كان عن دليل لم يكن له فائدة، قلنا: فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وأيضًا فإنه يوجب أن يكون عن غير دليل ولا قائل به**).

أقول: لا يجوز الإجماع إلا عن مستند من دليل أو أمارة لأن عدم المستند يستلزم الخطأ فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ ولأن اتفاق الكل لا لداعٍ يستحيل عادة كالاجتماع على أكل طعام واحد.

قالوا: لو كان عن مستند لاستغنى به عن الإجماع، فلم يكن للإجماع فائدة؟

الجواب: أولاً منع الملازمة إذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة، وثانيًا: أنه

التفتازانى

قوله: (لأنه يستلزم الخطأ) قيل لأن القول فى الدين بلا دليل وأمارة خطأ ورد بالمنع لجواز أن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وقيل المراد جواز الخطأ فإن القول بلا دليل قد لا يكون حقًا واللازم باطل لأنه يقدح فى عصمة أهل الإجماع عن الخطأ على ما ثبت بالأدلة السمعية واعترض بأنه إنما يلزم جواز الخطأ لو لم يقع الإجماع وأما إذا وقع فالله سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب قطعًا بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الأدلة السمعية وأيضًا لو صح هذا لزم أن لا يصح الإجماع عن سند ظنى لاستلزامه جواز الخطأ.

قوله: (فلم يكن للإجماع فائدة) يعنى لإثبات كون الإجماع حجة على ما صرح به فى الأصل واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه إثباتًا ونفيًا فلا يكون عبثًا أما إذا حمل على أنه لم يكن لنفس الإجماع على المسألة فائدة فيتعذر إبطال اللازم كما فى الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر.

الجيزاوى

قوله: (كما فى الاتفاق على موجب الدليل القطعى الظاهر) أى فإنه لا فائدة فى ذلك الاتفاق مع ذلك الدليل القطعى الظاهر ولا يتأتى منع عدم الفائدة.

يقتضى أنه يجب أن يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به أحد.

قال: (**مسألة: يجوز أن يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز، وبعضهم الوقوع. لنا القطع بالجواز كغيره، والظاهر الوقوع كإمامة أبى بكر رضى الله عنه، وتحريم شحم الخنزير، وإراقة نحو الشيرج**).

أقول: قد علمت وجوب مستند للإجماع فذلك المستند هل يجوز أن يكون قياسًا؟ الصحيح جوازه، ومنعه الظاهرية، فبعضهم منع الجواز، وبعضهم جوزه، ومنع الوقوع. لنا القطع بجوازه لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته، وذلك كغيره من الأمارات من الخبر الواحد والمتواتر الظنى الدلالة، إذ لا مانع يقدّر إلا كونه مظنونًا والظاهر الوقوع كإمامة أبى بكر رضى الله عنه، أجمع عليها بقياسها على إمامته فى الصلاة فقيل: «رضيك لأمر ديننا، أفلا نرضاك لأمر دنيانا»، وكتحريم شحم الخنزير قياسًا على لحمه، وإراقة نحو الشيرج إذا وقعت فيه فأرة قياسًا على السمن وكحد شارب الخمر، وقد أثبته على بالقياس حيث قال: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفترين»، وقال

التفتازانى

قوله: (وبعضهم الوقوع) قال العلامة: الضمير للمجوزين دون الظاهرية وهو الموافق لأحكام الآمدى، بل للمتن حيث جعل الظاهرية مانعين للجواز.

الجيزاوى

قوله: (قال العلامة: الضمير للمجوزين... إلخ) أى وعليه فقول الشارح بعد قوله ومنعه الظاهرية فبعضهم منع الجواز بالفاء التفصيلية ليس على ما ينبغى.

عبد الرحمن: هذا حدّ وأقل الحدّ ثمانون.

قال: (مسألة: إذا أجمع على قولين وأحدث قول ثالث منعه الأكثر كوطء البكر، قيل يمنع الرد وقيل مع الأرش، فالرد مجانًا ثالث وكالجد مع الأخ، قيل المال كله، وقيل: المقاسمة، فالحرمان ثالث، وكالنية فى الطهارات، قيل: تعتبر، وقيل فى البعض، فالتعميم فى النفى ثالث، وكالفسخ بالعيوب الخمسة، قيل: يفسخ بها، وقيل: لا، فالفرق ثالث، وكأم مع زوج أو زوجة وأب قيل الثلث، وقيل ثلث ما بقى، فالفرق ثالث والصحيح التفصيل إن كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر والجد والطهارات وإلا فجائز كفسخ النكاح ببعض وكالأم فإنه يوافق فى كل صورة مذهبًا لنا أن الأول مخالفة الإجماع فمنع بخلاف الثانى، كما لو قيل: لا يقتل مسلم بذمى، ولا يصح بيع الغائب، وقيل: يقتل ويصح لم يمنع، يقتل ولا يصح، وعكسه باتفاق، قالوا: فصل ولم يفصل أحد فقد خالف الإجماع، قلنا عدم القول به ليس قولاً بنفيه وإلا امتنع القول فى واقعة تتجدد وتتحقق بمسألتى الذمى والغائب فلا يستلزم تخطئة كل فريق وهم كل الأمة، قلنا الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه، الآخر اختلافهم دليل أنها اجتهادية. قلنا: ما منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر إجماع مانع منه، قالوا: لو كان لأنكر لما وقع وقد قال ابن سيرين فى مسألة الأم مع زوج، وأب بقول ابن عباس، وعكس آخر، قلنا لأنها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة لإجماع).

أقول: إذا اختلف أهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم أحدث من بعدهم قولاً ثالثًا فقد منعه الأكثرون وجوزه الأقلون، وله أمثلة:

أحدها: أن يطأ المشترى البكر ثم يجد بها عيبًا فقيل الوطء يمنع الرد، وقيل بل يردها مع أرش النقصان، وهو تفاوت قيمتها بكرًا وثيبًا، فالقول بردها مجانًا قول ثالث.

ثانيها: الجد مع الأخ قيل يرث المال كله ويحجب الأخ، وقيل بل يقاسم الأخ فالقول بحرمانه قول ثالث.

ثالثها: النية فى الطهارات تيممها ووضوئها وغسلها، قيل: تعتبر فى الكل وقيل فى البعض، فالقول بأنها لا تعتبر فى شىء منها قول ثالث.

رابعها: فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجنون، والجب، والعنة، والرتق،

والقرن، قيل يفسخ بها كلها، وقيل لا يفسخ بشىء منها، فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث.

خامسها: أم مع أب وزوج أو زوجة قيل لها الثلث من أصل المال فى مسألتى الزوج والزوجة، وقيل ثلث ما بقى فيهما، فالفرق وهو القول بأن لها الثلث فى مسألة وثلث الباقى فى مسألة قول ثالث.

والصحيح عند المصنِّف التفصيل فقال: إن كان الثالث يرفع شيئًا متفقًا عليه فممنوع وإلا فلا، فالأول كمسألة البكر للاتفاق على أنها لا ترد مجانًا، وكمسألة الجد للاتفاق على أنه يرث، وكالنية للاتفاق على أنها تشترط فى الجملة، والثانى كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسألة الأم لأنه وافق فى كل مسألة مذهبًا، لنا أما أن الأول ممنوع فلأنه إذا رفع مجمعًا عليه فقد خالف الإجماع فلم يجز، وأما أن الثانى غير ممنوع فلأنه لم يخالف إجماعًا ولا مانع سواه فجاز ويوضحه مثال: وهو أنه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب، وقال الآخرون يقتل، ويصح، فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعًا بالاتفاق لأنهما مسألتان خالف فى إحداهما بعضًا وفى الأخرى بعضًا، وإنما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقًا.

قالوا: أولاً: اتفق الأولون على عدم التفصيل فى العيوب ومسألتى الأم والمحدث للقول الثالث يفصل، فقد خالف الإجماع فلا يجوز.

الجواب: لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لأن عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل وإنما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته، ولو امتنع لامتنع القول فى كل واقعة تتجدد إذ لم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك بمسألتى الذمى والغائب.

قالوا: ثانيًا: فيه تخطئة كل فريق فى مسألة وفيها تخطئة كل الأمة، والأدلة السمعية تنفيها.

الجواب: أن المنفى تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه، وأما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطئ كل بعض فى مسألة غير ما أخطأ فيه الآخر فلا المخالف الآخر وهو القائل بالجواز مطلقًا.

قالوا: اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية، يسوغ فيها العمل بما يؤدى إليه

الاجتهاد، فكيف يجعل مانعًا منه؟

الجواب: أن ما قلنا فيه بالمنع اتفقوا على أمر يرفعه القول الثالث، وذلك لم يختلفوا هم فيه فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر إجماع مانع عنه، كما لو اختلفوا هم ثم أجمعوا، وقد تقدَّم.

قالوا: ثانيًا: لو لم يكن جائزًا لأنكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك لأنه قال الصحابة للأم ثلث ما بقى فى المسألتين، وقال ابن عباس: ثلث الأصل، فأحدث ابن سيرين وغيره قولاً ثالثًا، فقال ابن سيرين فى مسألة الزوج بقول ابن عباس، لها ثلث الأصل، وفى مسألة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقى، وعكس تابعى آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد وإلا لنقل.

الجواب: أن ذلك من قسم الجائز ولذلك لم ينكر، فإنه من قبيل الفسخ

التفتازانى

قوله: (بالعيوب الخمسة: الجنون إلخ) ليس على ما ينبغى للاتفاق على أن الاثنين ههنا البرص والجذام، فالمراد خمس فى جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس فى جانب الزوجة الثلاثة الأول والرتق والقرن.

قوله: (المانعون مطلقًا) أى سواء رفع متفقًا عليه أم لا لم يحتاجوا فيما يرفع متفقًا عليه إلى الدليل لظهوره وكونه مسلمًا عند الخصم فاقتصروا على الدليل فيما لا يرفع متفقًا عليه.

قوله: (ويتحقق ذلك) أى ما ذكرنا من أن عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل وأن الممتنع هو القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته بمسألتى أن المسلم لا يقتل بالذمى، وأن بيع الغائب لا يصح، فإنهم لم يقولوا بالفصل ومع ذلك فالتفصيل والقول بأحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق وإنما الخلاف فيما إذا أجمعوا على قولين فى مسألة لا فى مسألتين.

قوله: (وأما فيما لم يتفقوا عليه فلا) لأن الأدلة لم تقم على ذلك.

قوله: (كما لو اختلفوا هم) أى أهل العصر الأول على قولين فإن المسألة اجتهادية ثم إذا أجمعوا أى أهل ذلك العصر على قول ثالث لم تبق اجتهادية وقد تقدَّم فى آخر مسألة التابعى المجتهد بأن تسويغ الصحابة اجتهادهم معهم إنما كان مع اختلافهم.

قوله: (لو لم يكن جائزاً لأنكر) لأن عادة السلف ترك السكوت على الباطل ولو أنكر لنقل لتوفر الدواعى على مثله، قال العلامة: هذه الشبهة إنما ترد على الأكثرين، والجواب إنما يتم على رأى القائلين بالفصل، وأما جواب الأكثرين فهو أنه يجوز أن يكون إحداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة إنما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الإجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعى بحيث يلزم النقل البتة.

الجيزاوى

المصنف: (كما لو قيل لا يقتل مسلم... إلخ) أى مما كان الخلاف فيه فى مسألتين لا يقال إن مسألة الأم مع زوج وأب أو زوجة وأب مسألتان فلم وقع الخلاف فى إحداث قول ثالث فيها دون الإحداث فى مسألتى لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب، قلت لما كانت الأم فى الصورتين موجودة ولكن تارة معها زوج وتارة زوجة كانت صورة واحدة وهى الأم مع التزوج بخلاف لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب لأنه لا رابط بينهما.

المصنف: (وقد قال ابن سيرين فى مسألة الأم مع زوج وأب بقول ابن عباس) أى أن لها ثلث الأصل، قال ابن السبكى: إن هذا أمر يرده العقل والنقل لأنه إذا أعطاها فى مسألة الزوج ثلث الأصل مع أنها تأخذ ضعف الأب لزمه أن يعطى لها ثلث الأصل أيضًا فى مسألة الزوجة بالأولى لأنها إذا أخذته لم تأخذ ضعف الأب ولا مثله بل أنقص بسهم فإذا جاز أن تأخذ ضعف الأب مراعاة لظاهر قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، كان أخذها الثلث كاملاً إذا كان أنقص أولى.

بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للإجماع.

قال: (مسألة: يجوز إحداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الأكثر. لنا لا مخالفة لهم فجاز، وأيضًا لو لم يجز لأنكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات. قالوا: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥]، قلنا: مؤول فيما اتفقوا وإلا لزم المنع فى كل متجدد. قالوا: يأمرون بالمعروف، قلنا معارض بقوله: ﴿وينهون عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران:١٠٤]، فلو كان منكراً لنهوا عنه).

أقول: إذا استدل أهل العصر بدليل أو أوّلوا تأويلاً فهل لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر لم يقولوا به؟ الأكثرون على أنه جائز وهو المختار، ومنعه الأقلون، هذا إذا لم ينصوا على بطلانه، وأما إذا نصوا فلا يجوز اتفاقًا. لنا قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لإجماع؛ لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم فكان جائزًا، وأيضًا لو لم يكن جائزًا لأنكر لما وقع، واللازم باطل، وذلك أن المتأخرين فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لما تقدَّم شائعًا ذائعًا ولم ينكر عليهم وإلا لنقل بل يتمدحون به ويعدّون ذلك فضلاً.

قالوا: أولاً: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥]، لأن سبيل المؤمنين ما تقدَّم وهذا غيره فلا يجوز بالآية.

الجواب: أنه وإن كان ظاهرًا فيما ذكرتموه لكنه مؤول بأن المراد واتبعوا غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له وإلا لزم المنع عن الحكم فى كل واقعة تتجدد وأنه باطل بالضرورة والاتفاق، وقد يفرق بأن ما نحن فيه سبيل لهم، ولا سبيل لهم هناك.

قالوا: ثانيًا: قال الله تعالى: ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران:١٠٤]، والمعروف عام لأنه مفرد محلى باللام، فيأمرون بكل معروف فلا يكون معروفًا وإلا لأمروا به فلا يجوز المصير إليه.

والجواب: المعارضة بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرًا لنهوا عنه بعين ما

التفتازانى

قوله: (مؤول فيما اتفقوا) يعنى أن المراد التهديد على اتباع سبيل غير ما اتفقوا عليه وليس هذا إحداث تأويل ليكون من صور محل النزاع بل هو ابتداء تأويل من السلف لئلا يلزم مخالفة الضرورة والمتفق عليه إلا أنه يردّ اعتراضه بأن ههنا

للمؤمنين سبيلاً هو استدلالهم وتأويلهم السابق فإحداث الآخر يكون اتباعًا لغيره، وأما فى الواقعة المتجددة فإحداث القول إحداث السبيل لا اتباع لغير سبيلهم إذ لا سبيل لهم فيها.

قوله: (والجواب المعارضة) والحل بعد تسليم العمومين أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما يكون بعد العلم بهما وأما بدون العلم فلا.

الجيزاوى

المصنف: (إحداث دليل آخر) أى إظهاره يريد حيث لم يلزم منه إبطال ما أجمعوا عليه، وقوله أو تأويل آخر أى لا ينافى تأويلهم.

المصنف: (قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين) أى المحدث لذلك اتبع غير سبيل المؤمنين لأنهم لم يفعلوا ذلك فلا يجوز.

المصنف: (قلنا مؤول فيما اتفقوا) أى اتباع سبيلهم يؤول باتباعهم فيما اتفقوا عليه.

المصنف: (قالوا تأمرون بالمعروف) أى قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١٠٩]، أى فلو كان ما أحدث معروفًا لأمروا به.

قوله: (وليس هذا) أى تأويل اتباع غير سبيل المؤمنين باتباع غير ما اتفقوا عليه إحداث تأويل.

قوله: (إلا أنه يرد اعتراضه) أى اعتراض الشارح الذى ذكره بقوله وقد يفرق بأن ما نحن فيه... إلخ. ردًا لقوله وإلا لزم مخالفة الضرورة والاتفاق فيما يتجدد.

قوله: (إنما يكون بعد العلم) أى وهم لم يعلموا هذا الدليل والتأويل اللذين ظهرا بعدهم.

ذكرتم واللازم منتف.

قال: (مسألة: اتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول بعد أن استقر خلافهم، قال الأشعرى وأحمد والإمام والغزالى رحمهم الله ممتنع، وقال بعض المجوزين حجة والحق أنه بعيد إلا فى القليل كالاختلاف فى أم الولد ثم زال، وفى الصحيح: أن عثمان رضى الله عنه كان ينهى عن المتعة، قال البغوى ثم صار إجماعًا، الأشعرى العادة تقضى بامتناعه وأجيب بمنع العادة وبالوقوع. قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الإجماعان لأن استقرار اختلافهم دليل إجماعهم على تسويغ كل منهما، وأجيب بمنع الإجماع الأول، ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم المجوّز وليس بحجة لو كان حجة لتعارض الإجماعان، وقد تقدَّم. قالوا: لم يحصل الاتفاق وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم. قالوا: لو كان حجة لكان موت الصحابى المخالف يوجب ذلك لأن الباقى كل الأمة الأحياء. وأجيب بالالتزام والأكثر على خلافه الآخر لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ والسمعى يأباه، وأجيب بالمنع والماضى ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم يأت).

أقول: إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين واتفق أهل العصر الثانى على أحدهما بعد ما استقر خلافهم، وقال كل بمذهب فقد اختلف فيه، فقال الأشعرى وأحمد والإمام الغزالى أنه يمتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق أنه بعيد إلا فى القليل من المسائل يعنى أنه وإن بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلاً أما بعده فلأنه لا يكون إلا عن جلى ويبعد غفلة المخالف عنه، وأما أنه قد وقع فكاختلاف الصحابة فى بيع أمهات الأولاد ثم أجمع من بعدهم على المنع منه، وفى الصحيح أن عمر كان يمنع عن المتعة، أى: متعة الحج إلى العمرة، قال البغوى: ثم صار إجماعًا، أى: صار جوازه مجمعًا عليه. قال الأشعرى: العادة تقضى بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف إذ لا يزال إحدى الطائفتين تصر على مذهبها.

الجواب: منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع، وقد وقع المانعون لوقوعه، قالوا: لو وقع كان حجة لتناول الأدلة له فيتعارض الإجماعان، إجماع هؤلاء على عدم تسويغ الآخر، وإجماع الأولين على تسويغ كل منهما، وأنه محال عادة.

والجواب: لا نسلم الإجماع الأول، أى اتفاق الأولين على تسويغ كل منهما إذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الآخر ولو سلم فربما أجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك، وقد وجد القاطع، وهو الإجماع فلا تعارض، وهذا كما لو لم يستقر خلافهم إذ فى زمن الخلاف يجوزون الأخذ بكل واحد، وما ذكرتم يجرى فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا، ولهم أن يفرقوا بأن ذلك تجويز ذهنى بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا وذاك مع تجويز أن يظهر بطلان أحدهما، وهذا تجويز وجودى، بمعنى أنه يجوز العمل بهما معًا.

والمجوزون لوقوعه المانعون لحجيته قالوا: أولاً: لو كان حجة لتعارض الإجماعان، وقد تقدَّم تقريرًا وجوابًا.

قالوا: ثانيًا: لم يحصل اتفاق الأمة لأن فيه قولاً مخالفًا لأن القول لا يموت بموت صاحبه فلا إجماع.

الجواب: أنه منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم فإنه يجرى فيه وهو حجة اتفاقًا، وقد يجاب بأن ما لم يستقر عليه رأى فليس قولاً لأحد عرفًا.

قالوا: ثالثًا: لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للنافين القائلين بقول واحد يوجب ذلك أى إجماعًا هو حجة وذلك لأن الباقين كل الأمة الأحياء فى ذلك العصر وهو المعتبر إذ لا عبرة بالميت، واللازم باطل اتفاقًا.

الجواب: الالتزام بحقية اللازم، وإن كان الأكثر على خلافه، وأما على رأى الأكثر فالجواب أن قول النافين قول من قد خولف فى عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الآخر وهو القائل بحجيته، قالوا لو لم يكن حجة لأدى إلى أن يجتمع كل الأمة الأحياء فى عصر على الخطأ واللازم منتف للأدلة السمعية.

والجواب: بمنع انتفاء اللازم لأن الأحياء ليسوا كل الأمة ومن مضى من الأمة ظاهر الدخول فى الأمة، لأن له قولاً محققًا لا يموت بموته، فإن قلت: فليدخل من لم يأت أيضًا، قلنا: الفرق ظاهر فإن من لم يأت لا هو متحقق ولا قوله فلا

التفتازانى

قوله: (إلا فى القليل) من المسائل هذا هو الظاهر من وضع التمثيل ببيع أمهات الأولاد، وما ذكر فى الصحيح وأكثر الشارحين على أن المراد إلا فى المخالف القليل، فإن قيل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلى أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير

عنه بخلاف ما إذا كان المخالف قليلاً فإنه ليس حينئذ مما غفل عنه الكثير وربما يعترض على ما ذكره المحقق بمنع غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقًا بل إذا كان كثيرًا.

قوله: (ثم أجمع من بعدهم على المنع منه) اعترض الآمدى بأن مذهب على رضى الله عنه جواز بيعهن وهو لم يزل بل عليه جميع الشيعة وهو أحد قولى الشافعى، والجواب: أن هذا إنما يرد لو لم يكن عصرًا خاليًا عن مجتهد قائل بجوازه وفى شرح السنة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من على أيضًا على عدم جواز بيعهن.

قوله: (وفى الصحيح أن عمر) فى نسخ المتن أن عثمان وجمهور الشارحين على أن المراد نكاح المتعة وهو أن تنكح المرأة إلى مدة فإذا انقضت بانت، وأن قول البغوى هو أن تحريمه صار إجماعًا على ما قال فى شرح السنة اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة وهو كالإجماع بين المسلمين، وذهب بعضهم إلى أن قوله ثم صار إجماعًا من كلام المصنِّف وقول البغوى هو أن فى الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة هو بعيد جدًا وليس يوجد هذا فى شىء من كتب البغوى والمذكور فى كتاب الصحيح وشرح السنة أن النبى ﷺ نهى عن متعة النساء رواية عن على رضى الله عنه وغيره من الصحابة وليس فيهما أن عثمان أو عمر كان ينهى عن ذلك فذهب الشارح المحقق إلى أن المراد متعة الحج وهو الحق لما ذكر فى صحيح البخارى أن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعليًا رضى الله عنهما وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى على أهل بهما لبيك بعمرة وحجة، قال: «ما كنت لأدع سنة النبى بقول واحد»، وأن سعيد بن المسيب قال: اختلف على وعثمان وهما بعسفان فى المتعة فقال على: «ما نريد أن ننهى عن أمر فعله رسول الله ﷺ»، فلما رأى ذلك على رضى الله عنه أهل بهما جميعًا، وقال الإمام البغوى فى شرح السنة: هذا اختلاف محكى وأكثر الصحابة على جوازهما واتفقت الأمة عليه، وقال أيضًا: اتفقت الأمة فى الحج والعمرة على جواز الإفراد والتمتع والقران، فظهر أن الصواب أن عثمان كان ينهى على ما فى المتن دون عمر على ما فى الشرح، وكأنه اعتبر ما يروى أن عمر رضى الله عنه كان يقول: «ثلاث كن على عهد رسول الله ﷺ، أنا أحرمهن، وأنهى عنهن: متعة

الحج، ومتعة النكاح، وحى على خير العمل» وما ذكر فى شرح السنة أنه روى عن عمر النهى أيضًا لكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح إذ لا يوجد هذا فيه ثم فى قوله: متعة الحج إلى العمرة حزازة، والصواب: متعة العمرة إلى الحج، قال الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ [البقرة:١٩٦]، وهو أن يحرم من مسافة القصر من الحرم بالعمرة من ميقات ثم بعد الإتيان بأعمال العمرة يحرم بالحج فى تلك السنة من مكة بلا عود إلى ميقات.

قوله: (ولهم) أى للمانعين **(أن يفرقوا)** بين التجويزين بأن تجويز الأخذ بكل واحد قبل استقرار الخلاف تجويز ذهنى بمعنى أن العقل يجوز أن يكون ما يجب العمل به هذا كما يجوز أن يكون ذلك مع تجويز أن يظهر بطلان أحدهما بالكلية وحقية الآخر على القطع بخلاف التجويز بعد استقرار الخلاف فإنه وجودى، بمعنى أن للعامل أن يعمل بهذا كما أن له أن يعمل بذاك وأن تعمل طائفة بهذا وطائفة بذاك فحيث جاز ظهور بطلان العمل بأحدهما جاز الاتفاق على الطرف الآخر وحيث لم يجز لم يجز.

قوله: (لتعارض الإجماعان) أى الإجماع على جواز الأخذ بكل من القولين والإجماع على تعين أحدهما وتحقيق الجواب: أى جواب الأخذ بكل منهما مشروط بعدم ظهور القاطع فى أحدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الإجماع الثانى لكونه قاطعًا.

قوله: (قالوا ثانيًا) صريح المتن أن هذا دليل ثان وإن كان ظاهره نقضًا ومنعًا لما سبق من تعارض الإجماعين وحاصله أن اتفاق العصر الثانى ليس اتفاق كل الأمة لبقاء القول المخالف وإن لم يبق قائله، فلا يكون إجماعًا فلا يكون حجة لأن الحجة عندهم ما لا يكون له مخالف ولو نادرًا، والجواب: أنه لو صح هذا لزم أن لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء القول المخالف، وقد يدفع هذا الجواب بأنه لا قول لأحد قبل استقرار الخلاف إذ يقال عرفًا لم يقولوا بشىء بل بقوا متوقفين فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف وذلك لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقية من الطرفين.

قوله: (بخلاف صورة النزاع) فإنه قول جماعة لم يخالفهم فى عصرهم أحد إذ

بحث المخالف إنما كان فى العصر السابق ومبنى ذلك على أن لا عبرة بالميت وأن القول يموت بموت صاحبه وإلا فالمخالف وهو القول موجود فى عصرهم وإذا لم يعتبر بالميت فقد تم الإلزام والحاصل أنه إن اعتبر بالميت لم يتم الجواب وإن لم يعتبر لم يتوجه الجواب لعدم القدح فى شىء من المقدمات.

التفتازانى

المصنف: (بعد أن استقر خلافهم) أى خلاف أهل العصر الأول.

المصنف: (إلا فى القليل) استثناء منقطع أى لكن وقع قليلاً والوقوع قليلاً لا ينافى البعد.

قوله: (وما ذكر فى الصحيح) عطف على قوله من وضع التمثيل.

قوله: (فإن قيل هذا الاتفاق) تحريف وصوابه فإنه قبل هذا الاتفاق.

قوله: (بأن مذهب على رضى الله عنه جواز بيعهن وهو لم يزل... إلخ) يعنى أن دعوى إجماع من بعد العصر الأول على المنع من البيع ممنوع للقول بالجواز الذى عليه جمع من الشيعة.

قوله: (والحق أن هذا إنما يرد لو لم يكن عصر خال عن مجتهد قائل بجوازه) أى حتى لا يتحقق إجماع على عدم الجواز أما إن كان عسر خال عن ذلك فقد تحقق الإجماع على عدم الجواز وقوله وفى شرح السنة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من على أيضًا على عدم جواز بيعهن تأييدًا لمنع الاعتراض بعدم الإجماع لكن يرد عليه أن المجمعين عليه هم أهل الصدر الأول بعد استقرار خلافهم وهى المسألة الآتية بعد.

قوله: (فحيث جاز ظهور بطلان العمل بأحدهما) أى كما فيما لم يستقر فيه خلافهم وقوله وحيث لم يجز أى كما فيما استقر خلافهم فيه.

قوله: (فقد تم الإلزام) أى إلزام الإجماع والحجة لقول الباقين من الصحابة بعد موت المخالف لهم منهم على تقدير أن اتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين اللذين استقر الخلاف عليهما من أهل العصر الأول إجماع وحجة.

قوله: (لم يتم الجواب) أى لأن صورة النزاع يقال فيها إن قول المخالف موجود فى عصرهم.

قوله: **(لم يتوجه الجواب)** أى الجواب من طرف الأكثرين عن احتجاج القائل بنفى الحجة.

قوله: **(لعدم القدح فى شىء من المقدمات)** أى مقدمات دليل القائل بنفى الحجة وهو أنه لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالف للباقين القائلين بقول واحد يوجب الإجماع والحجة، واللازم باطل فالجواب لا يتوجه على هذا الدليل ولا يقدح فى شىء من مقدماته حيث كان لا عبرة بالميت وإنما يكون الجواب بأن اللازم ليس بباطل بل حق ونلتزم ذلك اللازم.

قال: (مسألة: اتفاق العصر عقيب الاختلاف إجماع وحجة ليس ببعيد، وأما بعد استقراره فقيل ممتنع، وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال إجماع، وهى كالتى قبلها إلا أن كونها حجة أظهر لأنه لا قول لغيرهم على خلافه).

أقول: إذا اختلف أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من غير أن يستقر الخلاف فإجماع وحجة، وأنه ليس ببعيد، وأما بعد استقرار الخلاف فقيل: إنه ممتنع وقيل إنه جائز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة، وكل من اعتبر فى الإجماع انقراض العصر جوزه، وقال إنه إجماع إذا انقرض عصرهم، وهذه المسألة كالتى قبلها استدلالاً وجوابًا إلا أن كونه حجة ههنا أظهر مما قبلها لأن ههنا لا قول لغيرهم مخالفًا لهم، وقولهم بعد ظهور خطئه والرجوع عنه لم يبق معتبرًا فهو اتفاق كل الأمة بخلاف ما قبلها فإنه إذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الأمة.

التفتازانى

قوله: (وكل من اعتبر) يعنى لما وقع منهم الاتفاق فى العصر الذى استقر فيه الاختلاف لم يكن اختلافهم إجماعًا على تجويز الأخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعًا لمجمع عليه.

قال: (مسألة: اختلفوا فى جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه المجوز ليس إجماعًا كما لو لم يحكموا فى واقعة النافى اتبعوا غير سبيل المؤمنين).

أقول: هل يجوز أن لا يعلم جميع أهل العصر خبرًا أو دليلاً راجحًا على حكم ما، أما إذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لأنه اجتماع على الخطأ، وأما إذا عملوا على وفقه مصيبين فى الحكم فقد اختلف فى جوازه فقال المجوز ليس بإجماع على عدمه فيكون خطأ فإن عدم القول غير القول بالعدم وذلك كما لم يحكموا فى واقعة فإنه لا يكون قولاً بعدم الحكم فيها، وقال النافى للجواز الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين.

الجواب: تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدَّم وقد يقال ليس هو سبيل المؤمنين بل من شأنه أن يكون سبيلهم.

التفتازانى

قوله: (على حكم ما) متعلق بقوله خبرًا أو دليلاً وقوله راجحًا صفة لكل منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض له على ما صرح به فى المنتهى يعنى معارضًا يساويه ويكافئه وهذا لا ينافى قوله إذا لم يعملوا على وفقه لمعارض لأن معناه ما يدل على نفى ذلك الحكم وإن كان مرجوحًا وكأنه أراد بدليل القياس والاجتهاد أو ما يفيد العلم القطعى فلا يتناول الخبر وقوله فيكون خطأ منصوب على أنه جواب النفى أى إذا عملوا على وفق الخبر أو الدليل لكن بدليل آخر من غير اطلاع على ذلك الخبر أو الدليل فهذا ليس إجماعًا على عدمه ليكون خطأ.

قوله: (وقد عملوا بغيره) أى غير ذلك الدليل الراجح الذى هو سبيل المؤمنين وإن كان عملهم على وفقه فإن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعًا له بل إذا أخذوه منه، والجواب: أن السبيل الذى يحرم اتباع غيره هو ما اتفقوا فيه وهذا الدليل الراجح ليس كذلك وقد يقال أيضًا إن هذا الراجح إنما يكون سبيلاً للمؤمنين إذا سلكوه وعملوا به وأما قبل ذلك فهو بصدد أن يصير سبيلاً لهم وبهذا التقرير سقط ما ذكره العلامة فى تقرير الدليل الثانى من أنه لو جاز عدم علمهم بالراجح لحرم عليهم تحصيل العلم به لأن عدم العلم حينئذٍ يكون سبيل المؤمنين والعلم غيره فيحرم طلبه وتحصيله فاعترض بأن عدم العلم ليس سبيلاً بل السبيل ما اختاره الإنسان من قول أو عمل.

قال: (مسألة: المختار امتناع ارتداد كل الأمة سمعًا لنا دليل السمع، واعترض بأن الارتداد يخرجهم ورد بأنه يصد أن الأمة ارتدت وهو أعظم الخطأ).

أقول: يمتنع ارتداد كل الأمة فى عصر من الأعصار سمعًا، وإن جاز عقلاً، وقال بعضهم يجوز. لنا أدلة الإجماع السمعية لأنه اجتماع على الضلالة فإن الردة ضلالة، وأى ضلالة! وقد اعترض عليه بأن الردة تخرجهم عن أن تتناولهم تلك الأدلة لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمة.

والجواب: أنه يصدق أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام ارتدت قطعًا وهو أعظم الخطأ فيمتنع.

التفتازانى

قوله: (قطعًا) يعنى بصدق ذلك قطعًا وذلك أن الحكم بالشىء على الشىء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافى وصفى الموضوع والمحمول فلا يصح الأمة مرتدة إلا مجازًا باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الأمة حقيقة فيلزم الإجماع على الخطأ، وتحقيق ذلك أن زوال اسم الأمة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرًا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة فتتناولهم الأدلة السمعية.

قال: (مسألة: مثل قول الشافعي رضي الله عنه أن دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالإجماع فيه، قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه، قلنا فأين نفي الزيادة فإن أبدى مانع أو نفي شرط أو استصحاب فليس من الإجماع في شيء).

أقول: قد ظن بعض الناس أن قول الشافعي رحمه الله: دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالإجماع، لأن الأمة لا تخرج عن القائل بالكل والنصف وبالثلث، فالكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لأن قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والإجماع لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط، وهو بعض المدعى ولا بد في نفي الزيادة من دليل آخر، فإن أبدى وجود مانع أو انتفاء شرط أو عدم الأدلة فيستصحب الأصل، أو غير ذلك فليس من الإجماع في شيء، فلم يكن إثباته بالإجماع وهو المدعى.

التفتازاني

قوله: (فيستصحب الأصل) وهو براءة الذمة وعدم وجوب الشيء ما لم يقم الدليل.

قوله: (أو غير ذلك) كدليل من نص أو قياس على عدم وجوب الزائد.

قال: (مسألة: يجب العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد وأنكره الغزالى. لنا نقل الظنى موجب فالقطعى أولى، وأيضًا نحن نحكم بالظاهر، قالوا إثبات أصل بالظاهر، قلنا المتمسك الأول قاطع والثانى يبتنى على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين).

أقول: الإجماع المنقول بخبر الآحاد هل يجب العمل به؟ الحق أنه يجب وأنكره الغزالى وبعض الحنفية لنا نقل الدليل الظنى الدلالة كالخبر الواحد يجب العمل به قطعًا فنقل الدليل القطعى الدلالة أولى بأن يجب العمل به، ولنا أيضًا أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن نحكم بالظاهر، ويدخل فيه ذلك لظهوره، وإفادته الظن، وقد تمنع إفادة الظن لبعد اطلاعه على إجماعهم دون غيره كما نقلناه عن أحمد، قالوا على هذين الدليلين أنهما من قبيل الظواهر لأنه قياس على خبر الواحد، وقد أردتم إثبات أصل كلى به وهو العمل بالإجماع المظنون ثبوته، والأصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع فى العمليات.

والجواب: أن تمسكنا بالمتمسك الأول فهو قاطع لأنه إثبات له بالطريق الأولى وأنه قطعى وأن تمسكنا بالثانى فلا شك أنه ظاهر فتنبنى صحته على أنه هل يشترط القطع فى الأصول أم لا وعليه دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه أو على اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الأدلة وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين.

التفتازانى

قوله: (فالقطعى أولى) لأن الضرر فى مخالفة المقطوع أكثر واحتمال الغلط لا يقدح فى وجوب العمل كما فى خبر الواحد.

قوله: (وقد تمنع) اعترض على الدليل الثانى أوّلاً يمنع عموم الظاهر، وثانيًا بأنه لا دلالة على وجوب العمل، وثالثًا: بما ذكره الشارح وهو أنا لا نسلم أن الإجماع المنقول بخبر الآحاد يفيد الظن إذ يبعد اطلاع الناقل الواحد على إجماعهم من غير أن يطلق عليه غيره فإنه أمر مشهور متعلق بجمع كثير ليس كالإخبار.

قوله: (أنهما من قبيل الظواهر) أما الأول فلأنه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر ظنى، وأما الثانى: أعنى: قوله عليه الصلاة والسلام: «نحن نحكم بالظاهر» فلأنه خبر واحد بصيغة العموم ولظهور كونه من قبيل الظواهر لم يتعرض له.

قوله: (والمعترض مستظهر من الجانبين) قال العلامة يعنى من جانبى النافى والمثبت لوجوب العمل بالإجماع المنقول بالآحاد أما من جهة النافى فيمنع أن كل ظنى موجب، وأما من جهة المثبت فيمنع ثبوت امتناع ثبوت الأصل بالظواهر ومثل هذا الاستظهار جار فى أكثر المسائل اللهم إلا أن يقال المراد أن المعترض مستظهر فى الاعتراض على الدليل الثانى من جانب من يشترط القطع فى الأصول، ومن لا يشترط لأنه إن شرط منع اعتباره فيه وإن لم يشرط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع كون الكلام للعموم وما ذكره المحقق سديد وحاصله أن اشتراط القطع فى الأصول ولا اشتراطه فى محل التوقف لأن أدلة الإثبات والنفى ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية هذا ولكن ظاهر كلام الأصول أن المراد بالجانبين جانبا المستدل على الإثبات والمستدل على النفى فى مسألة ثبوت الإجماع بخبر الواحد قال الآمدى وبالجملة المسألة دائرة على اشتراط قطعية دليل الأصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيداً فى نقل الإجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور فى هذه المسألة للمعترض من الجانبين دون المستدل.

الجيزاوى

المصنف: (فالقطعى أولى) أى لأن الأول مظنون بحسب النقل والجنس، والثانى مظنون بحسب النقل مقطوع بحسب الجنس.

المصنف: (نحن نحكم بالظاهر) ووجه دلالته أن الأمة مثله فى ذلك لأن الحديث ذكر فى معرض تعليم الأحكام والظاهر يتناول الإجماع المنقول بطريق الآحاد لأن اللام للاستغراق وحديث نحن نحكم بالظاهر لا يعرفه المحدثون لكن معناه لا خلاف فيه ففى الصحيح أن النبى ﷺ قال: «إنما أقضى بنحو مما أسمع» وروى أن العباس قال: يا رسول الله كنت مكرهًا يوم بدر، فقال النبى ﷺ: «أما ظاهرك فكان علينا وأما سريرتك فإلى الله».

المصنف: (إثبات أصل) هو هنا وجوب العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد وقوله بالظاهر أى بالدليل الغير القطعى وهو القياس على العمل بخبر الآحاد، وحديث نحن نحكم بالظاهر الذى يدخل فيه الإجماع المنقول بطريق الآحاد بناء على جعل «ال» للاستغراق كما هو ظاهر اللفظ.

المصنف: (ينبنى على اشتراط القطع) أى فى أدلة الأصول فمن شرط القطع فيها منع إثبات الأصل بالظاهر فمنع إثبات وجوب العمل بالإجماع المنقول بالآحاد بالحديث المذكور أعنى نحن نحكم بالظاهر ومن لم يشترط لم يمنع فلم يمنع إثبات وجوب العمل بالإجماع المذكور بالحديث المذكور.

المصنف: (والمعترض مستظهر من الجانبين) أى قوى متمكن من الجانبين.

الشارح: (وهو العمل بالإجماع) أى وجوب العمل بالإجماع.

قوله: (يمنع عموم الظاهر) رد بأن كونه عامًا هو الحقيقة لأنه معرف بـ «ال» وهو حقيقة فى العموم، وقوله وثانيًا بأنه لا دلالة على وجوب العمل أى بل غايته الجواز مردود بأن العمل بالظاهر اختلف فيه بين الوجوب والحرمة فإذا انتفت الحرمة ثبت الوجوب.

قوله: (ومثل هذا الاستظهار) وهو التمكن من الاعتراض على دليل النفى والاعتراض على دليل الإثبات جار فى أكثر المسائل فيعترض على الطرفين فى أكثرها فلا خصوصية لهذه المسألة بذلك فما وجه ذكر ذلك أعنى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين فيها.

قوله: (منع اعتباره فيه) أى اعتبار الدليل الثانى فى التمسك بوجوب العمل بالإجماع المنقول بخبر الواحد لأن الدليل الثانى ظاهر ولا يصح التمسك بالظاهر فى الأصول.

قوله: (ولكن ظاهر كلام الأصول... إلخ) أى فالحل الأول هو الموافق لكلام أهل الأصول وإن ورد عليه إن ذلك جار فى أكثر المسائل.

قوله: (قال الآمدى) استدلال على أن كلام الأصول على ما يوافق الحل الأول لكن الآمدى لم يختر شيئًا فعبارته بقوله والمعترض مستظهر من الجانبين ناشئة عن عدم اختياره، وأما المصنف فقد اختار أنه يجب العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد ثم تبعه فى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين.

قال: (مسألة: إنكار حكم الإجماع القطعى ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر).

أقول: إنكار حكم الإجماع الظنى ليس بكفر إجماعًا، وأما القطعى ففيه مذاهب أحدها: كفر، ثانيها: ليس بكفر، ثالثها: وهو المختار أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقًا، وإنما الخلاف فى غيره والحق أنه لا يكفر هكذا أفهم هذا الموضع فإنه مصرح به فى المنتهى.

التفتازانى

قوله: (هكذا أفهم هذا الموضع) إنما قال ذلك لأن ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدى أن فى المسألة ثلاثة مذاهب الأول التكفير مطلقًا، الثانى عدم التكفير مطلقًا، الثالث: وهو المختار التفصيل بأن حكم الإجماع إن كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فإنكاره يوجب الكفر وإلا فلا، ولا خفاء فى أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر، فلذا قال فى المنتهى أما القطعى فكفر به بعض وأنكره بعض، والظاهر أن نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف وهو صريح فى أن إطلاقه إنما هو فى غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبًا ليس على ما ينبغى.

الجيزاوى

المصنف: (إنكار حكم الإجماع) أى الحكم الذى ثبت بالإجماع وأجمع عليه، أما إنكار نفس الإجماع وأنه ليس حجة فإن كان المنكر حجية الإجماع السكوتى والإجماع الذى لم ينقرض عصره ونحو ذلك من الإجماعات التى اختلف العلماء المعتبرون فى انتهاضها حجة فلا ريب أنا لا نكفره وإن كان المنكر حجية الإجماع أصلاً وإن الله لم يشرع الاحتجاج به أصلاً فمنكره مبتدع والقول فى تكفيره كالقول فى تكفير أهل البدع.

قال: (**مسألة: التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحته عليه صحيح كرؤية البارئ ونفى الشريك ولعبد الجبار فى الدنيوية قولان لنا دليل السمع**).

أقول: لا يصح التمسك بالإجماع فيما تتوقف حجية الإجماع عليه كوجود البارئ وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لأنه دور، وأما غيره فإن كان دينيًا صح اتفاقًا كرؤية البارئ ونفى الشريك، وإن كان دنيويًا صح خلافًا للقاضى عبد الجبار من المعتزلة، فإن له فيه قولين وذلك كالآراء والحروب، لنا دليل السمع فإنه عام لا يفرق بينهما.

الجيزاوى

المصنف: (**كرؤية البارئ ونفى الشريك**) أى لأن العلم يكون بالإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما لأنه يمكننا أن نعلم حجية الإجماع قبل علمنا بهما.

(مباحث الخبر)

قال: (ويشترك الكتاب والسنة والإجماع فى السند والمتن، فالسند الإخبار عن طريق المتن، والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى، فقيل لا يحدّ لعسره، وقيل لأنه ضرورى من وجهين: الأول: أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة، فالمطلق أولى والاستدلال على أن العلم ضرورى لا ينافى كونه ضروريًا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة، ورد بأنه يحصل ضرورة ولا نتصوره أو يتقدم تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها وثبوتها غير تصورها، الثانى: التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدَّم مثله، قال القاضى والمعتزلة الخبر الكلام الذى يدخله الصدق والكذب، واعترض بأنه يستلزم اجتماعهما، وهو محال لا سيما فى خبر الله، أجاب القاضى بصحة دخوله لغة، فورد أن الصدق الموافق للخبر، والكذب نقيضه، فتعريفه به دور ولا جواب عنه، وقيل التصديق أو التكذيب فيرد الدور، وأن الحدّ يأبى أو وأجيب بأن المراد قبول أحدهما وأقربها قول أبى الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال بنفسه ليخرج نحو قائم لأن الكلمة عنده كلام وهى تفيد نسبة مع الموضوع، ويرد عليه بأن قم ونحوه فإنه كلام يفيد بنفسه نسبة إما أن القيام منسوب وإما لأن الطلب منسوب والأولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجى بخلاف قم ويسمى غير الخبر إنشاء وتنبيهًا، ومنه الأمر، والنهى، والاستفهام، والتمنى، والترجى، والقسم، والنداء).

أقول: قد بحث عن الكتاب والسنة والإجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل ثم إن الثلاثة تشترك فى السند والمتن، فالمتن ما تضمنه الثلاثة من أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين، ومنطوق ومفهوم، ونحوها، والسند هو الإخبار عن طريق المتن، من تواتر أو آحاد مقبول أو مردود، ولا شك أن الطريق إلى الشىء مقدم عليه طبعًا فقدمه وضعًا فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال للصيغة وهو قسم من الكلام اللسانى وللمعنى وهو قسم من الكلام النفسانى ثم اختلف فى تحديده فقيل لا يحدّ لعسره وقد تقدَّم مثله فى العلم، وقيل لأنه ضرورى من وجهين:

أحدهما: أن كل أحد يعرف أنه موجود وهذا خبر خاص، وإذا كان الخبر المقيد ضروريًا فالخبر المطلق الذى هو جزؤه أولى أن يكون ضروريًا وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريًا ينافى كونه ضروريًا لأن الضرورى لا يقبل الاستدلال ويجاب عنه بأن كون العلم ضروريًا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه، والذى لا يقبله هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فإنه يمتنع أن يكون حاصلاً بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما.

والجواب: أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره إذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصور حصوله فيتصور وهو غير حاصل، وإذا ثبت التغاير فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود إليه إثباتًا وهو غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية.

ثانيهما: التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب بأقسامه ونحوه ضرورة، ولذلك يورد كل فى موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك.

الجواب: قد تقدَّم وهو أن التميز حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريًا دون التصور فهذا محمل صحيح، وإن كان ظاهر كلامه يوهم أنه ظن أن قد أورد هذا السؤال فى العلم وأجاب عنه كما فعله فى المنتهى.

وأما القائلون بتحديده فقد اختلفوا فيه فقال القاضى والمعتزلة: الكلام الذى يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بأن الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معًا فيه، وذلك محال، فيلزم أن لا يوجد خبر وأيضًا فيرد كلام الله سواء أريد الاجتماع أو اكتفى بالاحتمال؛ لأنه لا يحتمل الكذب، وأجاب القاضى بأن المراد دخوله لغة أى لو قيل فيه صدق أو كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك، وإن امتنع صدق البعض أو كذبه عقلاً فاندفع ذلك لكن يرد عليه أن الصدق لغة الخبر الموافق للمُخبر به والكذب خلافه، وهو الخبر المخالف للمُخبر به، وبهذا عرفهما أهل اللغة، فهما لا يعرفان إلا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاه المصنِّف، وقال: لا جواب عنه، وله أن يمنع أنهما لا يعرفان إلا به بل هما ضروريان أو هما المطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه وإمكان ذكره فى تعريفهما لا يضر إذ يمكن فى كل خاصة، اللهم إلا أن يقصد إلزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال فورد بالفاء

ففرع وروده على إرادة صحتهما لغة، فتأمل وربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق والكذب، فقال يحتمل التصديق أو التكذيب هربًا من ذلك ولا ينفعه إذ يرد عليه أنهما الحكم بالصدق والكذب، فما فعل إلا أن وسع الدائرة، قيل بل الحكم الأخبار فزاد أن عرفه بنفسه، ويرد سؤال آخر وهو أن الحد للإيضاح وهو ينافى أو فإنها للترديد وأنه يوجب الإبهام.

والجواب: أن المراد بأو ليس هو أن أحدهما واقع ولا نعلمه فيأتى الإبهام بل قبوله لأحدهما فأيهما وقع فهو الخبر ولا إبهام فيه، وأقرب الحدود قول أبى الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وإنما قال بنفسه ليخرج نحو قائم فإنه كلام عنده فإنه عرّف الكلام بأنه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها وهو يشتمل الكلمة وغيرها، وهى أى قائم وضارب وعالم مما يتناوله نحوه تفيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب «قم» ونحوه من أقسام الطلب فإنه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضميمة لأنها جملة تامة نسبة ما بأحد اعتبارين إما لأن القيام منسوب إلى زيد لأن المطلوب هو القيام المنسوب إلى زيد لا مطلق القيام ضرورة، وإما لأن الطلب منسوب إلى القائل لأنه يدل على طلب منسوب إليه دون مطلق الطلب ولأبى الحسين أن يقول أردت بإفادة النسبة أن يعلم منه وقوع النسبة وبنفسه أن يكون هو مدلوله الذى وضع له لا أن يلزم عقلاً، وقد صرح بالثانى فى المعتمد فخرج نحو «قم» إما باعتبار نسبة القيام إلى زيد، فإذا لم يعلم منه وقوعها وإما باعتبار نسبة الطلب إلى القائل فلأنه عقلى ومؤداه الطلب ثم ذكر أن الأولى فى تحديده أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لأن مدلوله الطلب نفسه، وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقًا واقعًا فى الخارج وهذا بخلاف طلب القيام لأنه يدل على الحكم بنسبة الطلب إلى المتكلم وله مطابق خارجى هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا يشعر بأن لمدلوله متعلقًا خارجيًا ويسميه المصنِّفُ تنبيهًا وإنشاء ويندرج فيه الأمر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء، والمنطقيون يقسمونه إلى ما يدل على الطلب لذاته إما للفهم وهو الاستفهام، وإما لغيره وهو الأمر والنهى وإلى غيره، ويخصون التنبيه والإنشاء بالأخير منهما، ويعدون منه التمنى والترجى

والقسم والنداء وبعضهم يعد التمنى والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا.

التفتازانى

قوله: (فالخبر) لما كان الإخبار بالخبر أشار إلى بيان مدلوله ثم تحقيق مفهومه فمدلوله قول مخصوص سيجىء بيان خصوصيته إلا أن القول يطلق بالاشتراك على اللفظ وعلى المعنى الذى فى النفس كما قيل زوّرت فى نفسى مقالة فالخبر قد يكون لفظيًا وقد يكون نفسيًا وقد أطلق على الأول الصيغة تمييزًا له عن النفسى الذى هو المعنى وإن كان غالب استعمال الصيغة فى المفردات وتوهم بعض الشارحين: أن المراد أن الخبر اسم لقول له صيغة ومعنى مخصوصان، والحق ما ذكره المحقق وهو الموافق للأصل.

قوله: (ويجاب عنه) لا خفاء فى الجواب عن هذا الاعتراض وعن أصل الاستدلال أما الأول فلأن ضرورية تصور ما أو تصديق ما لا تنافى كسببية التصديق بكون هذا التصور أو التصديق ضروريًا لتغاير محل الضرورة والاكتساب، وأما الثانى فلأنه مبنى على كون تصور هذا الخبر بحقيقته ضروريًا وكون مطلق الخبر ذاتيًا له لا عرضيًا، وكلاهما ممنوع وإنما احتاج الشارح إلى زيادة التحقيق والتدقيق ليكون على محاذاة ما فى المتن أما الأول فحاصل كلامه فيه أن الضرورى هو حصول العلم بماهية الخبر والاستدلال كيفية له هى كون هذا العلم ضروريًا ولا منافاة، وإنما المنافاة أن يكون الحصول ضرورة ثم يستدل عليه نفسه فضمير كونه وحصوله للعلم ولم يتعرض لمتعلق العلم أعنى ماهية الخبر ليعم البيان كل ضرورى يستدل على ضروريته وزعم العلامة أنه أورد البيان فى العلم ليقاس عليه الخبر وبعضهم أن ضمير كونه وحصوله للخبر يعنى أن الضرورى هو حصول الخبر، والاستدلالى هو العلم بكونه ضروريًا، وأما الثانى فقد اختلف كلامهم فيه جدًا فتردد الشارح العلامة فى اللفظ فجعله تارة لا بتصوره بالباء الجارة أى يحصل ضرورة غير مقرون بتصوره ولا بتقدم تصوره، وتارة ولا يتصوره على لفظ المضارع وحينئذ نفى بعض النسخ أو تقدّم تصوره على لفظ المصدر المنصوب عطفًا على الضمير المنصوب فى «يتصوره» وفى البعض «أو يتقدم تصوره» على لفظ المضارع عطفًا على المنفى أى لا يتقدم تصوره وجعل حاصل المعنى أنه إن أريد أن كل أحد يتصوره بالضرورة هذا الخبر الخاص فممنوع وإن أريد أنه يعلم بالضرورة

حصوله فغير مفيد إذ لا يلزم من حصول أمر تصوره ولا تقدَّم تصوره ثم استشعر سؤالاً وهو أنه إذا لم يكن المعلوم بالضرورة هو تصور هذه القضية فما هو؟ فأجاب بأنه ثبوت القضية أو نفيها وثبوتها غير تصورها، قال فى المنتهى ولذلك يقام الدليل على ثبوتها لا على تصورها، وأما تقريرات الشروح الأخر فمنها أن الخبر الخاص يجوز أن يحصل ضرورة ولا يكون تصوره متقدمًا ومنها أن العلم بالخبر الخاص لا يتوقف على العلم بحقيقة مطلق الخبر بل على العلم بحصوله ويجوز أن يعلم حصوله ولا يكون متصورًا بحقيقته إذ لا يلزم من العلم بحصول أمر تصور ذلك الأمر بحقيقته أو تقدَّم تصوره على العلم بثبوته والمعلوم ضرورة من القضية الخبرية ثبوت نسبة خبرية أو نفيها وثبوت تلك النسبة ونفيها غير تصور حقيقتها، ومنها أن الذى علم بالضرورة حصول الخبر الخاص لا تصوره ولا يلزم من حصول شىء تصوره أو تقدَّم تصوره ثم استشعر أن العلم بحصول الخبر تصوره فأجاب بأن المراد بحصول الخبر ثبوت النسبة أو نفيها وكل واحد منهما غير التصور فاعترض بأن كون حصول الخبر غير تصوره لا ينفى كون العلم بحصول الخبر نفس تصوره وهذا لا يمكن نفيه ولما كان حال الشروح ما ترى حاول المحقق تقريره على وجه يلاحظ فيه جانب اللفظ ويحافظ على فوائد المقدمات وحاصله إثبات التغاير بين حصول الخبر وتصوره وأن الضرورى هو الحصول دون التصور والمتنازع هو التصور دون الحصول على وفق ما سبق فى العلم إلا أنه جعل ههنا تقدم التصور على الحصول دليل الانفكاك باعتبار انعطاف أو بتقدم على النفى أعنى لا بتصوره وأنت خبير بأنه لا وجه حينئذ لذكر التقدم بل ينبغى أن يقال أو بتصوره ولا يحصل، كما قال يجوز أن يحصلٍ ولا يتصور ولو جعله عطفًا على المنفى أعنى بتصوره ليكون المعنى يجوز أن يحصل أمر من غير أن يتحقق تصوره أو تقدَّم تصوره لكان موافقًا لما سبق وإنما جعل النسبة التامة التى فى القضية ماهية الخبر لكونها الجزء الأخير الذى لا تنفك عنها الماهية وكونها العمدة فيما يرجع إلى الخبر من الإيجاب والسلب والصدق والكذب ونحو ذلك، وقوله نسبة الوجود إليه أى إلى كل واحد ممن يعلم أنه موجود إشارة إلى مضمون الخبر الذى ادعى المستدل أنه ضرورى وقوله وهو غير تصور النسبة تفسيرًا لقوله فى المتن وثبوتها غير تصورها، ولهذا يجعل الضمير عائدًا إلى نسبة الوجود إليه إثباتًا وتذكيره بالنظر إلى

الخبر أو إلى كون النسبة فى معنى الإثبات لكن المقصود أن العلم بهذه النسبة غير تصورها وإلا فلا خفاء فى أن نفس النسبة والثبوت غير التصور فصار الحاصل أن الضرورى هو العلم بحصول النسبة لا تصورها وإنما قال فى المتن: والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها ليعم علم كل أحد بأنه موجود وأنه ليس بمعدوم إلا أن الشارح اقتصر على ذكر الإثبات لأنه المذكور فى الاستدلال كما اقتصر المصنِّفُ عليه فى قوله: وثبوتها غير تصورها، بقى ههنا بحث وهو أن عطف قوله: وقد يتقدم تصور حصوله على قوله قد يحصل ولا يتصور يقتضى أن يكون له دخل فى عدم استلزام حصول أمر تصوره وليس كذلك بل هو إنما يفيد عدم استلزام تصور أمر حصوله تحقيقًا لكمال التغاير بالانفكاك من الجانبين فينبغى أن يجعل عطفًا على لا يلزم فليتأمل هذا غاية ما تيسر لى من تقرير هذا المقام، ومن الغرائب ما وقع لبعض الناظرين فى هذا الشرح أن قوله والمعلوم ضرورة نسبة الوجود أى الوجود الخارجى إليه أى الخبر وهذا الوجود غير تصور النسبة لكونها عبارة عن الوجود الذهنى.

قوله: (ثانيهما التفرقة) وحاصله أنا نميز بالضرورة بين الخبر وبين غيره من أقسام الطلب والإنشاءات الغير الطلبية وهذا يستلزم أن تكون تصورات هذه الأمور ضرورية وجوابه المنع فإن غاية ما ذكرتم بداهة التصديق بأن هذا مغاير لذاك وهو لا يستدعى تصوراتها بحقائقها وهذا ما قال فى المنتهى لو كان العلم غير ضرورى لما فرق بينه وبين غيره ضرورة، ثم قال: ورد بالمنع فلا يلزم من الفرق بين أمرين ضرورة تصورهما ضرورة ثم قال فى بحث الخبر الثانى: التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدَّم مثله إشارة إلى ما ذكر فى العلم ولما لم يذكر فى المختصر هذا الدليل الثانى، فى بحث العلم حمل جمهور الشارحين كلامه فى هذا المقام من المختصر على أنه غفل فظن أنه قد ذكر هذا السؤال والجواب فى العلم كما فى المنتهى وهذب بعضهم إلى أنه إشارة إلى ما ذكر فى جواب الاستدلال السابق من أن العلم بحصول أمر لا يتوقف على تصور حقيقته فههنا أولى أن لا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقائق على تصوراتها فاستحسنه المحقق إلا أنه جعل ناظرًا إلى ما ذكر من أن المعلوم ضرورة حصول النسبة لا تصورها وكل أحد يميز بين حصول النسبة الخبرية وبين حصول النسبة الطلبية وهو غير تصورها فيكون اللازم أن حصولها ضرورى والمتنازع تصورها وأنت خبير بأن المتصف حقيقة

بالضرورة والاكتساب هو العلم لا الحصول العينى فينبنى على أن العلم بحصولها غير تصورها.

قوله: (وأما القائلون بتحديده) أى افتقار مفهوم الخبر إلى التعريف لظهور أن ليس النزاع فى لفظ الخبر للقطع بأن وضع الألفاظ للمعانى مما لا يعرف بالضرورة بل بتعريف وتعليم من أهل اللغة.

قوله: (فقال القاضى) الظاهر على ما عرف من دأبه فى هذا الكتاب أنه القاضى أبو بكر لكن صرح الآمدى وجمهور الشارحين بأنه القاضى عبد الجبار وهو من المعتزلة.

قوله: (فيلزم الصدق والكذب معًا) إشارة إلى الاعتراض الأول هو لزوم اجتماع وصفى الصدق والكذب معًا فى كل خبر مع أنهما متقابلان صرح بذلك الآمدى ومبناه على أن معنى كون الواو للجمع أنها للمعية أى المقارنة فى الزمان وقد عرفت أن معناه الجمع المطلق فلا يلزم سوى أن يدخل الصدق والكذب فى الجملة مجتمعين أو متفرقين وهذا أيضًا باطل لأن من الخبر ما لا يدخله صدق ومنه ما لا يدخله كذب ولو أريد هذا المعنى لم يصح الحكم باستحالته واستلزامه أن لا يوجد خبر أصلاً، وأما قوله: لا سيما فى خبر الله تعالى، فمعناه على أن احتمال المتقابلين إذا كان أحدهما لازمًا أشد امتناعًا وأظهر استحالة مما إذا كان كل منهما مفارقًا لكن الشارح جعله اعتراضًا على حدة لورود سواء كان أريد بالواو المعية أو مطلق الجمعية وفيه إشارة إلى أن الاعتراض الأول ليس بوارد لأن الواو لا تفيد سوى احتمال الخبر الصدق والكذب ودخول كل منهما فيه على ما سبق فى بحث الواو، ولهذا سكت عن ذلك، وأورد جواب القاضى عن الأخبار التى يتعين فيها الصدق أو الكذب، وأما تفسيره بأنه لو قيل صدق أو كذب لم يخطأ، فليس معناه أن الواو الواصلة بمعنى «أو» الفاصلة ليندفع الاعتراضان وإلا لما احتيج إلى اعتبار اللغة إذ لا مخرج عنهما بحسب العقل أيضًا بل معناه التعميم وإفادة أنه لا يخطأ القاتل سواء قال صدق المخبر أو قال كذب المخبر وفى هذا تنبيه على أن الواو ليس للمعية وإلا لكان المناسب صدق وكذب معًا.

قوله: (لكن يرد عليه) أى على القاضى أن الصدق: الخبر الموافق للمخبر به والمذكور فى المتن أن الصدق الموافق للخبر ولما كان ظاهره فاسدًا جعل الشارح

الخبر بمعنى المخبر به وقدر موصوفًا محذوفًا، هو الخبر ليكون ورود الدور ظاهرًا ومبناه على أن الصدق بمعنى الصادق وإلا لكان المناسب أن يفسر بالموافقة للمخبر به لكن المذكور فى تعريف الخبر هو الصدق بالمعنى المصدرى وليس تتوقف معرفته على معرفة الصادق بل بالعكس وأما ما قيل: إن الصدق هو الخبر عن الشىء على ما هو به فتفسير لمعناه المصدرى لكن لا يلزم الدور ولأن الخبر ههنا بمعنى الإخبار إما من المبنى للفاعل ليكون تفسير الصدق التكلم أو المبنى للمفعول فيكون تفسير الصدق الكلام، وما يقال: إن معرفة المخبر به والأخبار تتوقف على معرفة الخبر الذى هو الكلام وحينئذٍ يلزم الدور فممنوع إذ لا معنى للإخبار سوى الإعلام بالنسبة التى لها خارج هذا ولكن الجمهور على أن لزوم الدور ظاهر لا جواب عنه إلا ما تكلف بعضهم من أن المراد دخول لفظ الصدق والكذب أو دخول الصدق والكذب اللغويين، والمذكور تفسير للاصطلاحين، وفساد ذلك واضح، وبعضهم من أن ماهية الخبر واضحة عند العقل والمذكور فى معرض التعريف تمييز لها وتعيين من حيث إنها مدلول للفظ الخبر وهذا أيضًا فاسد؛ لأن الكلام مع من يجعل ماهيته كسبية والمذكور تعريفًا حديًا أو رسميًا، وأما الشارح المحقق فقد أشار إلى الجواب بأن للقاضى أن يمنع توقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر بل هما ضروريان أو كسبيان مفترقان بحيث لا يتوقف على معرفة الخبر بأن يقال الصدق هو الكلام الذى يكون نفسيه أى نسبته التى فى النفس مطابق لمتعلق ذلك النفسى أى للنسبة التى فى الواقع بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين والكذب بخلافه بأن تكون إحداهما ثبوتية والأخرى سلبية فقد جعل المتعلق ههنا عبارة عن النسبة فى نفس الأمر وفيما سبق عن الطرفين فإن قيل فقد يفسر الصدق بالخبر المطابق والكذب بالخبر الغير المطابق، قلنا: مجرد ذكر الخبر فى تعريفهما لا يوجب توقف معرفتهما على معرفته كما يقال الضاحك إنسان له الحالة المخصوصة والأسود جسم له الكيفية المخصوصة، بناء على الاختصاص فى نفس الأمر، وإن كان المفهوم أعم مستغنيًا معرفته عن معرفة المعروض، ثم أشار إلى دفع المنع بأن مقصود المعترض إلزام القاضى والمعتزلة حيث عرفوا الخبر عما يدخله الصدق و الكذب لغة بمعنى أنه يصح ذلك فيه ولا خفاء فى أن صحة اتصافه بالصدق والكذب بحسب اللغة إنما يكون بالمعنى الذى يعرفه أهل اللغة وتعرفهما به فيلزم أن يكون مرادهم

بالصدق الخبر الموافق ويلزم الدور ويكون ورود الدور عليهم مبنيًا على إرادتهم دخول الصدق والكذب لغة إذ لولا ذلك لجاز أن يدعى كونهما ضروريين أو مفسرين بالمطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه ولما كان فى ذلك من الخفاء، قال فتأمل وحينئذٍ يندفع ما ذكره الشارحون من أنه لا معنى لهذا التفريع بل هو اعتراض برأسه وارد البتة كما ذكر فى المنتهى وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن ضمير إلزامهم لأهل اللغة وضمير عرفوه لكل من الصدق والكذب وذلك إشارة إلى الخبر الموافق والمخالف وفساده لا يخفى على الفطن.

قوله: (وربما عدل) الظاهر أن العدول حين يدخله الصدق إلى يدخله التصديق إلا أنه ذكر الاحتمال لعدم تفاوت المعنى وفى ذكر الاحتمال أو دون الواو دفع لاعتراض لزوم الاجتماع وخروج ما يلزم صدقه أو كذبه من الإخبار، وقوله ذلك إشارة إلى لزوم الدور وضمير لا ينفعه وعليه لبعضهم وضمير أنهما للتصديق والتكذيب ووجه توسيع الدائرة أن الدور كان بمرتبة فصار بمرتبتين إن أريد بالتصديق الحكم بصدق الكلام وبثلاث مراتب إن أريد الحكم بصدق المتكلم لأنه يتوقف على صدق الكلام وهو على الخبر كما مر وقد عرفت ما فيه من الكلام.

قوله: (قيل بل الحكم) إضراب عما ذكر من أنه لم يفعل إلا توسيع الدائرة يعنى أنه زاد على التوسيع أن عرف الخبر بنفسه لأن الحكم هو الإخبار فمعنى التصديق الإخبار بالصدق فمن جهة اشتماله على الصدق يكون دوريًا بما فوق الواحد ومبناه على أن الخبر نفس الإخبار وفيه ما لا يخفى.

قوله: (وأقربها) المشهور من قول أبى الحسين على ما ذكره الآمدى وغيره أن الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر إثباتًا أو نفيًا ومعنى الإثبات والنفى إيقاع النسبة أو انتزاعها على ما هو المشهور ولا خفاء فى أنه لا يرد عليه مثل قوم يا زيد لأنه لا يفيد إثبات القيام لزيد وليس يدل بنفسه وبحسب وضعه على إثبات الطلب للمتكلم وغاية ما توهم من الاعتراض عليه أنه يتناول المركبات الناقصة المشتملة على نسبة ثبوتية أو سلبية مثل الغلام الذى لزيد أو ليس لزيد ومثل أن زيدًا قائم أو ليس بقائم بفتح أن، والجواب: إنا لا نسلم أنها تفيد إثبات النسبة أو نفيها بل إنما تفيد الإشارة إلى نسبة مثبتة أو منفية والحاصل أن معنى إفادة النسبة إثباتًا أو نفيًا إفادة التصديق بالنسبة وهذه إنما تفيد تصورها، وأما نحو قائم فى: زيد قائم وإن

أفاد نسبة القيام إلى ضمير زيد إثباتًا لكن لا بنفسه وبحسب الوضع بل بواسطة الموضوع الذى هو زيد ولهذا قال فيما سبق: إن نحو حيوان ناطق وقائم فى: زيد قائم لم يوضع لإفادة النسبة ثم المشهور أن الكلام عنده هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة واحترز بالمسموعة عن المكتوبة وبالمتميزة عن أصوات الطيور، فيشمل من الكلمة ما لا يكون على حرف واحد ويخرج الكلام الذى يكون على حرف مثل «ق» و «ر» اللهم إلا أن يراد أعم من الملفوظة والمقدرة ولما لم تكن المكتوبة حروفًا حقيقة وكان إطلاق الكلام على المهمل بعيدًا ترك المحقق قى المسموعة وزاد قَيَّد المتواضع عليها احترازًا عن المهملات.

قوله: (مما يتناوله نحوه) إشارة إلى أن ضمير هى ليس عائدًا إلى الكلمة ولا إلى قائم بتأويل اللفظة على ما توهم بل إلى المشتقات المتكثرة المدلول عليها بقوله نحو قائم.

قوله: (أن يعلم منه وقوع النسبة) قد ذكر عبد القاهر وغيره أن لا دلالة للخبر على وقوع النسبة وإنما يدل على حكم المخبر بالوقوع واستدلوا على ذلك بوجوه كثيرة فتوهم منه بعضهم أن مدلول اللفظ ومفهومه هو حكم المخبر بوقوع النسبة لا نفس الوقوع بل الوقوع واللاوقوع بالنظر إلى اللفظ على السواء، وهذا غلط وإنما مدلول اللفظ وقوع النسبة والإخبار إعلام بذلك وعدم الوقوع احتمال عقلى بناء على أن مفهوم اللفظ وما يحصل منه فى العقل لا يلزم أن يكون ثابتًا فى نفس الأمر، وقد حققنا ذلك فى شرح التلخيص.

قوله: (الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية) لا يخفى أن للكلام اللفظى ذكرًا نفسيًا هى نسبة قائمة بالنفس فإن كان مدلوله النسبة النفسية فقط، فإنشاء، وإن كان مع دلالة وإشعار بأن لها متعلقًا خارجيًا فخبر فمدلول الخبر أولاً، وبالذات هى النسبة النفسية وثانيًا وبالعرض هى النسبة الخارجية على ما تقرر عندهم من أن للشىء وجودًا فى الأعيان ووجودًا فى الأذهان ووجودًا فى العبارة ووجودًا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة، والعبارة على ما فى الذهن وما فى الذهن على ما فى العين فبالنظر إلى الأول وصف الكلام النفسى بأنه المدلول عليه باللفظى، وبالنظر إلى الثانى جعل الخبر محكومًا فيه بنسبة خارجية وأما جعل المدلول عليه مرفوعًا صفة لما هو خارج فتكلف لا حاجة إليه، ولذا قال: غير الخبر ما لا يشعر

بأن لمدلوله متعلقًا خارجيًا فدل ذلك على أن الخبر مدلوله النسبة النفسية لكنه يشعر بأن لها متعلقًا واقعًا فى الخارج، وقال أيضًا إن مدلول الأمر هو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقًا واقعًا فى الخارج فدل على أن مدلول الخبر ذلك مع إشعار بأن له متعلقًا واقعًا فى الخارج ومبناه على ما سبق أن مدلول الخبر هو الصدق وإنما احتمال الكذب احتمال عقلى وكذا فى قوله بخلاف طلبت القيام إلخ، إشارة إلى النسبة النفسية ونسبة الطلب إلى المتكلم إلى الخارجية وله مطابق خارجى إلى أن مدلول الخبر هو الصدق فقط ثم معنى وجود النسبة أن مع قطع النظر عما فى النفسى يكون بين الطرفين نسبة بأن هذا ذاك، أو ليس ذاك فإن طابقها النسبة النفسية بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين فصدق وإلا فكذب وليس المراد أن النسبة أمر موجود فى الخارج وهو ظاهر وأنها منسوبة إلى الأمور الموجودة فى الخارج إذ لا يستقيم فى مثل اجتماع الضدين، محال وشريك الصانع معدوم إلى غير ذلك.

قوله: (ويسميه المصنِّفُ) إشارة إلى أن تسمية جميع أقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف وكذا ما نسب إلى المنطقيين من تخصيص الإنشاء بما لا يدل على الطلب مما لا نجده فى كلامهم، وأما عدا التمنى والنداء من أقسام الطلب ففى علم المعانى ومبناه على أن التمنى إظهار طلب الشىء على سبيل المحبة والنداء طلب إقبال وما ذكر فى الكشاف من أن النداء صوت يهتف به الإنسان فالمراد به صيغة النداء وتحقيق هذه المباحث موضعه علم العربية.

الجيزاوى

المصنف: (بأنه يحصل ضرورة ولا نتصوره... إلخ) أى أن الشىء قد يحصل قطعًا ولا نتصوره ولا يحصل وإذا كان الحصول لا يلزمه التصور فيصح أن يعلم حصول الشىء ضرورة أى يصدق بحصوله ولا نتصور ماهية ذلك الشىء فالمراد الحصول للشىء والوقوع له خارجًا لا حصوله فى نفس المدرك حصولاً حضوريًا.

المصنف: (يستلزم اجتماعهما) الأولى أن يقول يوهم اجتماعهما والتعريف وضع لإزالة الإبهام فيصان عما يوقع فى الشك، لأنه لا استلزام عند ذكر الواو لأن الكلام فى قبول الخبر للصدق والكذب ولا شك أنه يقبلهما معًا لا أنه يقبل أحدهما ولا تنافى بين قبول الشيئين إنما التنافى بين المقبولين فى تحققهما فقولنا

الخبر ما يحتمل الصدق والكذب إنما يلزمه قبول الأمرين معًا ولا شك فيه، أما المقبولان فلا يلزمه ورجح بعضهم الواو على أو لأن مقتضاها أن لا يدخل الصدق والكذب فى حالة واحدة مع أن المراد صلاحية الخبر للأمرين وقبوله لهما فى حالة واحدة والخبر فى حالة واحدة يقبل الصدق والكذب وإن لم يجتمع نفس الصدق والكذب فالتنافى بين الصدق والكذب لا بين قبولهما وبهذا يخرج الجواب عن دعواهم أن الواو توهم الاجتماع فنقول إنما يتوهم اجتماع القبولين ونحن قائلون به وإياه مدعون كقبول زيد للحركة والسكون لا اجتماع المقبولين اللذين هما نفس الصدق والكذب فتعين الإتيان بالواو دون أو والإلزام أن يكون قابلاً لأحدهما فقط وليس كذلك لأن القبول بالنسبة إليهما على السواء فمن قال الجسم قابل للحركة أو السكون على قصد التوزيع والتقسيم أوهم أنه منقسم إلى ما يقبل الحركة دون السكون وعكسه كما تقول الحكم أما اقتضاء أو تخيير فإنه يقتضى انقسامه إلى أمرين كل منهما ينافى صاحبه وليس ما نحن فيه كذلك إذ هو فى حال الحركة قابل للسكون وعكسه وإنما الذى لا يقبل الحركة السكون بخصوصه لا الجمع كما أن الواجب لا يقبل الحرمة بخصوصها وإن قبلها أصل الحكم. اهـ. من شرح ابن السبكى على هذا المتن.

الشارح: (قال وإنما قال... إلخ) غرضه الرد على المصنف فى دعوى أنه قال بنفسه لإخراج نحو قائم وأنه يرد عليه باب قم ونحوه وحاصل الرد أنه ليس المراد بقوله بنفسه من غير ضميمة شىء آخر معه ليخرج نحو قائم لاحتياجه إلى ضم الموضوع وهو زيد مثلاً معه لأن نحو قائم يفيد بنفسه النسبة وإن لم يتعين المنسوب إليه فذكر الموضوع للتعيين فقط لا لأصل إفادة النسبة بل أراد بقوله بنفسه الدلالة بالوضع يعنى الدلالة على المعنى المستعمل فيه والمراد إفادة وقوع النسبة أو لا وقوعها فخرج نحو قائم بإرادة إفادة وقوع النسبة ولا وقوعها وباب قم بقوله بنفسه بالمعنى الذى ذكرناه.

قوله: (إذ لا يلزم من حصول أمر تصوره) لعل المراد أنه لا يلزم من العلم بحصول أمر تصوره أى تصور ذلك الأمر بحقيقته فالمتحقق فى الدليل المذكور إنما هو ضرورية العلم بثبوت النسبة أعنى العلم التصديقى وأما تصوره النسبة وعلم حقيقتها التصورية فلا والكلام فى ذلك.

قوله: (إذا لم يكن المعلوم بالضرورة هو تصور هذه النسبة) كان الظاهر أن يقول إذا لم يكن المعلوم بالضرورة مفهوم هذه القضية فما هو.

قوله: (وثبوتها غير تصورها) كان الظاهر وعلم ثبوتها غير تصورها.

قوله: (وثبوت تلك النسبة ونفيها غير تصورها) فيه ما تقدم.

قوله: (لا على تصوره) فيه أيضًا أنه ليس الكلام فى أن المعلوم التصور أو غيره بل أن الحاصل العلم التصديقى بالوقوع لا تصور الخبر المتنازع فيه.

قوله: (هو الحصول دون التصور) أى دون تصور ماهية الخبر.

قوله: (مجتمعين أو متفرقين) لا يقال إذا كانا متفرقين لا تصح الواو لأنها للجمع ولا جمع عند التفريق لأنا نقول: المنفى الجمع فى الزمان والمعية فيه وذلك لا ينافى تحقق الجمع فى أصل الحكم وهو هنا الدخول قال ابن السبكى: قد يقال إذا وجد هذا فى زمان وذاك فى زمان غيره فلا اجتماع أصلاً وإنما تقرير الكلام وتحسينه وإجراؤه على أسلوب الحق الذى تقبله الفطر السليمة وتنبو عنه الأذهان السقيمة ما أحرره قائلاً إذا قلت: قام زيد وعمرو فالواو تقتضى مطلق الجمع لا ترتيب فى ذلك ولا معية ونسبة الترتيب والمعية إليها على حد سواء كما سبق فى موضعه، ثم الجمع ضم شىء إلى شىء ولا يعقل ذلك إلا حالة التركيب وإلا فلا انضمام ولكن الانضمام فى قولك قام زيد وعمرو يصدق إما بحصول قيامهما فى الوجود من غير نظر إلى صفته ووقته كما نقول وجد الشافعى والغزالى فإنك تشرك بينهما فى أصل الوجود مع تباين زمانيهما وإما بحصول قيامهما على وجه خاص من معية أو غيرها وأمر الواو أعم من ذلك كله فقد لاح بهذا ظهور معنى الجمع مع عدم الدلالة على الجمع الخاص الذى هو المعية بخصوصه وبه يخرج الجواب عن قولنا لا يصدق الجمع إلا فى زمان واحد فإنه يقال أى جمع أصل الجمع أو الجمع الخاص الذى هو المعية إن أريد الأول فمسلم وقد حصل اجتماع الصدق والكذب فى الحكم بقبول الخبر إياهما وأصل وجدناهما فى الخارج كما حصل اجتماع قيام زيد وعمرو فى حكمك بقيامهما وأصل وقوعهما فى الخارج وحصل وجود الشافعى والغزالى فى حكمك له وأصل وقوعه وإن أريد الثانى فممنوع إذ الواو لا تقتضى ترتيبًا ولا معية. اهـ.

قوله: (فمعناه على أن احتمال المتقابلين...إلخ) وعلى هذا يكون الجواب بأن

المراد يدخله الصدق والكذب لغة يعنى معًا على أن الواو للمعية وقوله سوى احتمال الخبر الصدق والكذب ودخولهما فيه ظاهره أن الدخول فى كلام المصنف بمعنى الاحتمال وهو خلاف الظاهر إذ على الاحتمال لا اعتراض بالواو ولو كانت للمعية بل هو المتعين حينئذ.

قوله: (إذ لا مخرج عنهما بحسب العقل أيضًا) لأن المعنى أن الخبر لا يخلو حاله عن أن يكون صادقًا أو كاذبًا على هذا.

قوله: (سوى الإعلام) وعليه فمعنى المخبر به المعلم به.

قوله: (وفساد ذلك واضح) أما الأول فظاهر وأما الثانى فلأن المذكور تفسير لهما لغة.

قوله: (معرفان بحيث لا تتوقف... إلخ) الحيثية تفسير للافتراق وضمير يتوقف عائد على كل من الصدق والكذب.

قوله: (كما يقال الضاحك إنسان له الحالة المخصوصة) أى فأخذ الإنسان فى تعريف الضاحك نظرًا لاختصاصه به فى الواقع لا نظرًا إلى اعتباره فى مفهوم الضاحك فالمعروض وهو الإنسان فى المثال لا تتوقف معرفة الضاحك على معرفته حتى يكون تعريف الإنسان موجبًا للدور.

قوله: (وفساده لا يخفى على الفطن) لأن الإلزام لمن عرف الخبر بما أخذ فيه الصدق والكذب.

قوله: (فمن جهة اشتماله على الصدق... إلخ) أى ومن جهة أن التصديق الإخبار يكون قد عرف الشىء بنفسه ولعل أصل النسخة ومن جهة أن التصديق.. إلخ. ما ذكرنا.

قوله: (وأما نحو قائم... إلخ) جعله خارجًا بقوله بنفسه على تفسيره بحسب وضعه وهو غير ظاهر بل الظاهر ما ذكرنا توضيحًا لرد الشارح.

قوله: (أن لا دلالة للخبر على الوقوع) أى لا دلالة عليه بحيث لا يتخلف كالدلالة العقلية وإن دل عليه مع جواز التخلف وهو المراد من قوله وإنما يدل على الحكم بالوقوع أى على الوقوع المحكوم به، وليس المراد أنه يدل على الحكم الذى هو الإيقاع والانتزاع كما توهم بعضهم هذا على رأى المحشى كما قال وبعضهم حمل اللفظ على ظاهره وهو أن الحكم هو الإيقاع والانتزاع.

قوله: (فإن كان مدلوله النسبة الذهنية فقط) قال عبد الحكيم على المطول الكلام إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا أى يحتمل أن تطابقه أو لا تطابقه فخبر وإن لم يكن كذلك بأن لا يكون له خارج أصلاً كأقسام الطلب فإنها دالة على صفات نفسية ليس لها متعلق خارجى أو يكون لها خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فإنها لها نسب خارجية توجد بهذه الصيغ وليس لها نسب محتملة؛ لأن تطابقها النسبة المدلولة أو لا تطابقها. اهـ. وفى الحفيد ما يخالف هذا حيث قال تحقيق الفرق بين الخبر والإنشاء أن الخبر تقصد فيه حكاية النسبة المفهومة للخارج بخلاف الإنشاء وإلا فكل من الأمر والنهى يدل على نوع طلب مخصوص فإذا لم يكن فى نفس المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون كاذبًا وإن كان كذلك يكون صادقًا لكنهم اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها. اهـ. وحاصل الفرق الذى حققه الشريف فى شرح الفوائد أن العبرة بالحكاية وعدمها فالخبر دال على صورة ذهنية تحكى الحالة الواقعية وتبينها بخلاف الإنشاء فإن: اضرب مثلاً موضوع لنسبة الطلب لا لما يبين ثبوتها وأرجعوا إليه قولهم الإنشاء ما حصل مدلوله بالنطق به والخبر ما حصل مدلوله بدونه.

قوله: (فبالنظر إلى الأول) أى المدلول أولاً وبالذات وقوله وبالنظر إلى الثانى أى المدلول ثانيًا وبالعرض للخبر.

قوله: (إشارة إلى النسبة النفسية) أى من قوله الحكم وقوله وبنسبة الطلب إلى المتكلم أى وأشار بنسبة الطلب إلى المتكلم فى قوله الحكم بنسبة الطلب إلى المتكلم إلى الخارجية وقوله: وله مطابق أى وأشار بقوله وله مطابق وقوله إلى أن مدلول الخبر الصدق أى ويصح أن يكون إشارة أيضًا إلى النسبة الخارجية.

قال: (والصحيح أن نحو بعت واشتريت وطلقت التى يقصد بها الوقوع إنشاء لأنها لا خارج لها ولأنها لا تقبل صدقًا ولا كذبًا ولو كان خبراً لكان ماضيًا ولم يقبل التعليق ولأنا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل).

أقول: بعد ذكر الإخبار والإنشاء أعقبهما ما اختلف فى كونه إنشاء أو إخباراً وهى صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت وأعتقت ولا شك أنها فى اللغة إخبار وفى الشرع تستعمل أخباراً وإنما النزاع فيها إذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها، والصحيح أنها إنشاء لصدق حدّ الإنشاء عليها، وهو أنها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فإن بعت لا تدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به وأيضًا فلا يوجد فيه خاصة الإخبار وهو احتمال الصدق والكذب إذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعًا وأيضًا لو كان خبرًا لكان ماضيًا واللازم منتف أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولأنه لو كان مستقبلاً لم يقع كما لو صرح به وأما انتفاء اللازم فلأنه لو كان ماضيًا لم يقبل التعليق لأنه توقيف أمر على أمر، وإنما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله إجماعًا، وأيضًا فإنا نقطع بالفرق بينه خبراً وإنشاء، ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل فإن أراد الإخبار لم يقع طلاق آخر، وإن أراد الإنشاء وقع، قوله للرجعية احترز به عن البائنة، فإنه لا يقع وإن أراد الإنشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للسؤال فائدة، واعلم أن الذى قال بأنه إخبار لم يقل أنه إخبار عن خارج بل إخبار عما فى الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر فى الوجوه التى استدل بها هل تثبت المتنازع فيه.

التفتازانى

قوله: (أما الملازمة) قد يعترض على الوجه الأول بمنع عدم ورود المغير وعلى الثانى بمنع لزوم الاستقبال على تقدير عدم المضى لاحتمال الحال ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره إلى غير الإنشاء وعلى أنه ليس خبراً فى معنى الحال فالأولى أن يبين الملازمة بأنه لا قائل بالثالث، بل الاتفاق على أنه إنشاء أو خبر ماض.

قوله: (واعلم) تقرير لكلام المخالف بحيثية تندفع عنه الوجوه المذكورة، أما الأولان فلأنا لا نسلم صدق حدّ الإنشاء وانتفاء خاصة الإخبار وإنما يكون ذلك لو لم يجعل إخباراً عما فى الذهن، نعم غايته أنه يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة

كما إذا أخبر أن فى ذهنه صورة كذا ولا تحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ، وأما الثالث: فلأنه ماض بمعنى أنه ثبت فى ذهنى تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما فى الذهن واللفظ إخبار عنه وإعلام به، وأما الرابع فلأن القطع بالفرق المذكور إنما هو فى الإخبار عما فى الخارج وأما الفرق بين الإنشاء والإخبار عما فى الذهن فدقيق جدًا، وتحقيقه أن الإنشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ، والإخبار معناه حدوث البيع بما فى الذهن من الكلام النفسى الإيقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فإن قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسى الذى هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التى هى الصد قلنا يتغايران بحسب الاعتبار وهو الإضافة إلى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث إنها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من حيث هذه الحيثية بل من حيث هى ثابتة فى النفس.

الجيزاوى

المصنف: (والصحيح أن نحو بعت واشتريت... إلخ) اعلم أن الحنفية قالوا إنها إخبارات على أصل معناها اللغوى وقال غيرهم: إنها إنشائيات منقولة عن الخبر احتج هؤلاء بأنها لو كانت أخبارًا لكانت كاذبة لأنه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا اعتداد به لكنها معتد بها فدل ذلك على أنها ليست أخبارًا بل إنشاء لحصول لوازم الإنشاء فيها من استتباعها لمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم، وبأنها لو كانت أخبارًا لكانت إما كاذبة فلا اعتداد بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها فحينئذ إما أن تتوقف عليها أيضًا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وهو خلاف الإجماع وبأنها لو كانت أخبارًا فإما أن تكون خبرًا عن الماضى أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشرط لأن من شرط الشرط أن لا يتعلق إلا بمستقبل أو تكون خبرًا عن المستقبل، وحينئذ لا يزيد على التصريح به ولو صرح به وقال لامرأته ستصيرين طالقًا لم تطلق وبأنه لو قال لمطلقته الرجعية أنت طالق لزمه طلقة أخرى فلو كان خبرًا لما لزمه طلقة أخرى وبأن قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، أمر بالطلاق والأمر بالطلاق لا يكون عائدًا على التحريم لأن التحريم من صفاته تعالى فتعين صرفه لأمر آخر يقتضيه ويستلزمه توفية باللفظ الدال على الطلب وما ذاك إلا قول القائل أنت طالق فدل على أن هذه الصيغة سبب التحريم ويترتب التحريم عليها

ولا نعنى بكونها إنشاء سوى ذلك وبأن الإنشاء هو المتبادر فى العرف إلى الفهم فوجب أن يكون اللفظ منقولاً إليه أجاب الحنفية عن الأول بأنه إنما يكون كذبًا لو لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها قبل التلفظ بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها ومتى كان المدلول مقدرًا قبل الخبر كان الخبر صادقًا فلا يلزم الكذب ولا النقل إلى الإنشاء وبقيت على مدلولاتها اللغوية وعن الثانى بأن الدور غير لازم لأن النطق باللفظ لا يتوقف على شىء وبعده يقدر تقدم المدلول وبعد تقدير تقديم المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم وعن الثالث أنها إخبار عن الماضى ولا يتعذر التعليق وبيانه أن الماضى له تفسيران أحدهما ماض تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه؛ لأن معنى التعليق توقيف أمر فى دخوله فى الوجود على دخول أمر آخر فى الوجود وهو الشرط وما دخل فى الوجود وتحقق لا يمكن توقيف وجوده على غيره فيتعذر تعليق الماضى المحقق وثانيهما ماض بالتقدير لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه وتقديره فإنه إذا قال لامرأته إن دخلت الدار طلقت فقد أخبر عن ارتباط طلاق امرأته بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه به بالزمن الفرد لضرورة تصديقه، وإذا قدر الارتباط قبل النطق صار الإخبار عن الارتباط ماضيًا لأن حقيقة الماضى ما كان مخبره قبل خبره وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيًا مع التعليق فقد اجتمع المضى والتعليق بهذا التفسير ولم يناف المضى التعليق وعن الرابع أن المطلقة الرجعية إذا قال لها: أنت طالق إن أراد الإخبار عن الطلقة الماضية لم تلزمه طلقة ثانية وإن قصد الإخبار عن طلقة ثانية فهو إخبار كاذب لعدم تقدم ثانية فيقدر وقوع ثانية لضرورة التصديق وعن الخامس أن الأمر متعلق بإيجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا أن الأمر متعلق بايجاد ما يستلزم التحريم ، وأما الجواب عن السادس فغير متأت إلا بالمكابرة فإن تبادر الإنشاء فى العرف بين ظاهر. اهـ. من كتاب الفروق للقرافى.

الشارح: (فلأنه لو كان ماضيًا لم يقبل التعليق... إلخ) فيه أنه يقبله ويصير مستقبلاً بالتعليق ولا فرق بين الإنشاء والخبر فى صيرورة الماضى مستقبلاً بالتعليق بأن لانقلابه بذلك، غاية الأمر أن اللفظ الإنشائى يقع مدلوله عند الشرط من غير شىء سواه بخلاف الخبر تأمل.

الشارح: (**وبعد ذلك**) أى بعد أن القائل بأنها أخبار أراد أنها أخبار عما فى الذهن فارجع النظر فى الوجوه التى استدل بها على أنها إنشاء وليست أخبارًا هل تثبت ذلك قد علمت الجواب عن تلك الأوجه بما نقلناه عن الفروق.

قوله: (**يعلم صدقه بالضرورة**) أى من حيث إن المتكلم أعرف بحاله ومعلوم أنه لا يقصد عند استعمال هذه الصيغ الكذب وإن كانت فى ذاتها تحتمل المطابقة واللامطابقة لأن المحكى هو العقد النفسى الموجب للبيع وهو غير الكلام النفسى الحاصل مع الكلام اللفظى وهما متغايران بالذات خلافًا للمحشى فيما يأتى أيضًا.

قوله: (**وأما الثالث فلأنه ماض**) بمعنى أنه ثبت فى ذهنى تعليق الطلاق يعنى أن التعبير بالماضى ليس لكونه ماضيًا خارجًا بل لكونه ماضيًا ذهنًا قبل التعليق اللفظى والتعليق والمعلق مقدران قبل التلفظ بالزمن الفرد لضرورة التصديق وفيه نظر فإن الماضى إنما يدل على وقوع مصدره فى الزمان الماضى والتعليق يقتضى وقوع مصدره عند وجود الشرط لا غير، وأما وجود تعليقه فى ذهنه فى الماضى فبمعزل عما نحن فيه كذا فى مسلم الثبوت وشرحه.

قال: (الخبر صدق أو كذب لأن الحكم إما مطابق للخارجي أو لا، الجاحظ إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه، الثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ:٨]، والمراد الحصر فلا يكون صدقًا لأنهم لا يعتقدونه، وأجيب بأن المعنى أفترى أم لم يفتر، فيكون مجنونًا لأن المجنون لا افتراء له سواء قصد أو لم يقصد للجنون، قالوا: قالت عائشة رضى الله عنها: «ما كذب ولكنه وهم» وأجيب بتأويل ما كذب عمدًا وقيل إن كان معتقدًا فصدق وإلا فكذب؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون:١]، وأجيب: لكاذبون فى شهادتهم وهى لفظية).

أقول: الخبر ينقسم إلى صدق وكذب لأن الحكم إما مطابق للخارجى أو لا، والأول الصدق والثانى الكذب، وقال الجاحظ الخبر إما مطابق للخارج أو لا مطابق، والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أو لا واللامطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أو لا، والثانى فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق، ولا كذب فبينهما واسطة واحتج بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ:٨]، وجه الاستدلال أن المراد الحصر فيهما أى فى كونه افتراء أو كلام مجنون، فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقًا لأنهم لا يعتقدون كونه صدقًا وقد صرحوا بنفى الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك إلا لأن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد.

والجواب: أن المراد: أفترى أم لم يفتر، فيكون مجنونًا لأن المجنون لا افتراء له، والكاذب من غير قصد يكون مجنونًا أو المراد أقصد فيكون كاذبًا أو لم يقصد فلا يكون خبرًا، والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب، ومقابله قد يكون كذبًا، وإن سلم فقد لا يكون خبرًا.

قالوا: قالت عائشة: «ما كذب ولكنه وهم» فدل أن الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وإن خالف الواقع ليس بكذب. والجواب: أنه مؤوّل بأنه ما كذب عمدًا أطلقت عامًا، وأردت خاصًا، وذلك شائع.

وقال قوم: إن كان المخبر معتقدًا لما يخبر به فصدق وإلا فكذب ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون:١]، كذبهم فى قولهم إنك لرسول الله مع مطابقته للخارج لأنه لم يطابق اعتقادهم.

والجواب: لا نسلم أنه كذبهم فى ذلك بل فى شهادتهم إما لإشعارها عرفًا بالعلم لأن من قال أشهد بكذا تضمن أنى أقوله عن علم وإن كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور، وتقيد بهما لغة وإما لأنهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضورًا، وفيه وجوه أخر بيناها فى علم المعانى والذى يحسم النزاع الإجماع على أن اليهودى إذا قال الإسلام حق حكمنا بصدقه، وإذا قال خلافه حكمنا بكذبه، وهذه المسألة لفظية، لا يجدى الإطناب فيها كثير نفع.

التفتازانى

قوله: (والثانى فيهما) أى فى المطابق واللامطابق وهو المطابق الذى ليس مع اعتقاد المطابقة سواء كان مع اعتقاد اللامطابقة أو خاليًا عن مطابق الاعتقاد واللامطابق الذى ليس مع اعتقاد اللامطابقة سواء كان مع اعتقاد المطابقة أو مجردًا عن الاعتقاد وبهذا يظهر أن أقسام الخبر ستة، واحد صدق وواحد كذب وأربعة واسطة.

قوله: (وقد صرحوا بنفى الكذب عنه) يعنى أن هذه المقدمة مطوية لظهورها فيندفع ما ذكره العلامة من أنه لا وجه لترتب قوله فلا يكون صدقًا على الحصر وكأنه سقط من القلم شىء، كما قال فى المنتهى: فلا يكون الثانى كذبًا لتقدمه ولا صدقًا لأنهم لا يعتقدونه فإن قيل لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق، قلنا المراد أنهم لم يقصدوا بقولهم: ﴿أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبا:٨]، أم صدق ولم يعبروا بالجنة عن الصدق، فالاستدلال بعدم اعتقادهم الصدق ليس على عدم الصدق بل على عدم إرادتهم الصدق وهم عقلاء من أهل اللسان عارفون باللغة فيجب أن يكون من الخبر ما ليس بصدق ولا كذب ليصح منهم حمل إخبار النبى عليه السلام بقوله تعالى: ﴿إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبا:٧] عليه، وإن كان فى نفس الأمر صادقًا وبهذا سقط ما فى بعض الشروح أنه لا يلزم من ثبوت الواسطة فى زعمهم ثبوتها فى نفس الأمر وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الافتراء هو الكذب ليكون الإخبار حال الجنة قسيمًا للكذب فيمتنع قوله كذبًا بل هو أخص من الكذب فالحصر للخبر الكاذب فى نوعيه العمد وغير العمد ولو سلم أن الافتراء هو الكذب مطلقًا فالمعنى أقصد فى هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذبًا أم لم يقصد فلا يكون خبرًا لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال كلام المجنون

فهو على الأول جزم بالكذب وحصوله فى نوعيه: العمد وغير العمد، وعلى الثانى حصر كلامه فى الكذب وفيما ليس بخبر وأيًا ما كان فلا واسطة إن قيل لا حاجة فى الوجه الثانى إلى ما ذكره من التكلف بل يكفى أن يقال المعنى أقصد الكذب أم لم يقصد بل كذب لا عن قصد، قلنا نعم إلا أنه حاول أن يشرح كلامه على وفق كلام المنتهى حيث قال: أو مخبر كاذب أو ليس بمخبر وبعض الشارحين توهموا أن ما فى المتن جواب واحد تقريره أن المعنى: افترى أم لم يفتر بل به جنون، وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد أم لم يقصد للجنون فإنه يستلزم عدم خبرته كلامه فيكون مرادهم الحصر فى الكذب وفيما ليس بخبر وكأنه وقع فى نسخته قصد بدون كلمة أو ولا يخفى أن لا وجه لنفى الخبرية على تقدير القصد ثم إنهم أوردوا الوجه الأول من الجواب بطريق الاعتراض فأجابوا بأن تقييد الافتراء بما يكون من عمد خلاف الأصل ولم يعرفوا أن ذلك بحسب اللغة.

قوله: (ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع) نفى لما توهّمه الشارحون أن مطابقة الواقع أيضًا معتبرة فى الصدق على هذا المذهب كما فى مذهب الجاحظ لا فرق بين المذهبين فى تفسير الصدق وإنما الفرق فى تفسير الكذب حيث أخذ على هذا المذهب أعم لأن الخبر إن طابق الواقع والاعتقاد جميعًا فصدق وإلا فكذب.

قوله: (بل فى شهادتهم إما لإشعارها) يعنى ليس التكذيب راجعًا إلى نفس مدلول نشهد لظهور أنه إنشاء للشهادة لا إخبار عن شهادة حالية أو استقبالية بل إلى ما تتضمن من الخبر الغير المطابق للواقع وهو أنهم يقولون ذلك عن علم بشهادة العرف أو أنهم يستمرون عليها فى الغيبة والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبئ عن الاستمرار أو أن هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة أن واللام والجملة الاسمية ويجوز أن يريد أنهم قوم شأنهم الكذب وإن صدقوا فى هذه القضية خاصة أو كاذبون فى تسمية مثل هذا الإخبار الخالى عن المواطأة شهادة أو فى المشهود به لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا أن هذا الخبر غير مطابق للواقع.

قوله: (وهذه المسألة لفظية) أى لغوية لا تتعلق بعلم الأصول كثير تعلق إذ المقصود تحقيق المعنى الذى وضع لفظ الصدق والكذب بإزائه وليس المراد أنه نزاع لفظى يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدى لأنه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوى.

الجيزاوى

المصنف: (والمراد الحصر) أى حصر الخبر بين افتراء الكذب والإخبار حال الجنة فمعنى ﴿أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ:٨] أم أخبر وبه جنة فلو لم يكن المراد حصر الخبر بل قوله: ﴿أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾ إضراب إلى وصفه ﷺ حاشاه بالجنون بعد وصفه حاشاه بالكذب لم يتم الاستدلال بالآية على ثبوت الواسطة.

المصنف: (قالت عائشة رضى الله عنها ما كذب) أى ابن عمر رضى الله عنه حيث روى أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه ولكنه وهم وإنما الذى قاله رسول الله ﷺ: «إن الله ليزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه».

قوله: (لا وجه لترتيب قوله فلا يكون صدقًا على الحصر) أى لأنه يجوز أن يكون صدقًا إنما الذى يترتب عليه أنه لا يكون أى الخبر حالة الجنة كذبًا لمقابلته به وتقدمه عليه فكان الظاهر أن يقول فلا يكون كذبًا ثم يتعرض لنفى أن يكون صدقًا ويثبته بتعليله فيقول ولا يكون صدقًا لأنهم لا يعتقدونه وحاصل الجواب أنه لم يتعرض لنفى أن يكون كذبًا لظهوره وحيث كان ذلك ظاهرًا فلا يكون أيضًا صدقًا لأنهم لا يعتقدونه.

قوله: (وحاصل الجواب) أى عن استدلال إثبات الواسطة بالآية.

قوله: (بل يكفى أن يقال المعنى أقصد الكذب أم لم يقصد) يرد على هذا أنه يتحد مع الوجه الأول إلا أن يقال أن الأول حصر خبره فى الافتراء الذى هو أخص من قصد الكذب بل هو تعمد الكذب الذى لم يتبع فيه غيره وغير الافتراء الصادق بالكذب العمد المتبع فى غيره.

قوله: (ثم إنهم أوردوا الوجه الأول من الجواب بطريق الاعتراض) أى حيث قالوا فإن قيل: إن الإخبار فى حال الجنون داخل فى الكذب، لأن الافتراء هو الكذب عن عمد ولا يلزم من كونه قسيمًا للكذب عن التعمد أن لا يكون كذبًا وأجابوا بأن الافتراء هو الكذب أعم من أن يكون عن تعمد أم لا والتقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل.

قوله: (حيث اعتقدوا أن هذا الخبر غير مطابق للواقع) أى فكذب أنك لرسول الله الواقع منهم بمعنى عدم مطابقته للواقع لكن كونه غير مطابق للواقع بحسب زعمهم فهم يزعمون أنه كذب، وإن كان فى الواقع ليس كذابًا لأنه مطابق للواقع.

قال: (وينقسم إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم واحد منهما، فالأول ضرورى بنفسه كالمتواتر، وبغيره كالموافق للضرورى، ونظرى كخبر الله تعالى ورسوله ﷺ، والإجماع والموافق للنظر، والثانى المخالف لما علم صدقه، والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب، وقد يشك كالمجهول، ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعًا لأنه لو كان صادقًا لنصب عليه دليل، كخبر مدعى الرسالة فاسد بمثله فى النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم وإنما كذب المدعى للعادة).

أقول: الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فهذه ثلاثة أقسام: القسم الأول: وهو ما يعلم صدقه فصدقه إما ضرورى أو نظرى والضرورى إما ضرورى بنفسه، أى بنفس الخبر فإنه هو الذى يفيد العلم الضرورى بمضمونه وهو المتواتر وإما ضرورى بغيره أى استفيد العلم الضرورى بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضرورى نحو الواحد نصف الاثنين والنظرى مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر أهل الإجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح فى القطعيات، فإن ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر. القسم الثانى: وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الأقسام المذكورة، الثالث: وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب، وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال، وقد خالف فى هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يسلم صدقه فهو كذب قطعًا لأنه لو كان صدقًا لنصب عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فإنه إذا كان صدقًا دل عليه بالمعجزة، وهذا فاسد لجريان مثله فى نقيض ما أخبر به إذا أخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع الخبر بهما، وأيضًا فإنه يلزم العلم بكذب كل شاهد إذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم فى دعوى إسلامه، إذ لا دليل على ما فى باطنه، وذلك باطل بالإجماع والضرورة، وأما القياس على خبر مدعى الرسالة فلا يصح لأنه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لأنه بخلاف العادة فإن العادة فيما خالفها أن يصدق بالمعجزة.

التفتازانى

قوله: (من الأقسام المذكورة) إشارة إلى ما صدقه ضرورى بنفسه أو بغيره أو

نظرى فالخبر الذى يخالف ذلك أى يكون مضمونه خلاف ما علم صدقه يكون معلوم الكذب قطعًا كالإخبار بأن الواحد ضعف الاثنين، أو نظرًا كالإخبار بأن العالم قديم.

قوله: **(وقد خالف فى هذا التقسيم)** أى تقسيم الخبر إلى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه، وما لا يعلم صدقه ولا كذبه **(بعض الظاهرية)** زعمًا منهم أنه لا تحقق للثالث.

قوله: **(لجريان مثله)** يعنى إذا أخبر مجهول الحال بأن زيدًا فى الدار مثلاً ومجهول آخر بأنه ليس فيها من غير دليل يدل على صدق أحدهما لزم كذبهما قطعًا وهذا ارتفاع للنقيضين ويستلزم اجتماعهما لأن كذب كل من النقيضين يستلزم صدق الآخر، فإن قيل الإخبار بالشىء ونقيضه من مجهولى الحال غير واقع، قلنا وقوعه معلوم بالضرورة وتقرير الشارحين هو أن معنى قوله بمثله فى النقيض هو أن ما ذكر من أن خبر المجهول لو كان صادقًا لما أخلاه الله عن نصب دليل كاشف عن صدقه معارض بمثله فى نقيضه بأنه لو كان كاذبًا لما أخلاه الله عن دليل كاشف وهذا هو الموافق لكلام الآمدى إلا أن ما ذكره المحقق أقرب.

قوله: **(والعلم بكذب كل مسلم)** وفى المتن كفر كل مسلم والمقصود واحد والآمدى لم يصرح بملاحظة الإخبار بذلك بل قال يلزم مما ذكروه أن يقطع بكفر كل مسلم إذا لم يقم دليل قاطع على إيمانه.

الجيزاوى

المصنف: **(والموافق للنظر)** أى كالإخبار بأن العالم حادث.

المصنف: **(كخبر مدعى الرسالة)** أى غير المصحوب بالمعجزة فإنه كاذب قطعًا لعدم علم صدقه بالمعجزة.

المصنف: **(وإنما كذب المدعى للعادة)** أى لم يكذب لعدم علم الصدق بل للعلم بكذبه لأنه بخلاف العادة إذ العادة فيما خالفها أن يصدق بالمعجزة ويكذب بفقدها.

قال: (وينقسم إلى متواتر وآحاد، فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه، وقيل بنفسه ليخرج من علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها وخالفت السمنية فى إفادة المتواتر، وهو بهت فإنا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والأمم الخالية والأنبياء والخلفاء بمجرد الإخبار وما يوردونه من أنه كأكل طعام واحد وأن الجملة مركبة من الواحد ويؤدى إلى تناقض المعلومين وتصديق اليهود والنصارى فى لا نبى بعدى وبأنا نفرق بين الضرورى وبينه ضرورة وبأن الضرورى يستلزم الوفاق مردود).

أقول: الخبر ينقسم باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد، والتواتر فى اللغة: تتابع أمور واحدًا بعد واحد بفترة من الوتر، ومنه: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون:٤٤]، وفى الاصطلاح: خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة، فإن من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه، ولذلك يتفاوت عدد التواتر، ومنها ما يزيد على ذلك من الأمور المنفصلة، وإما بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورة أو نظرًا، ثم اتفق العقلاء على أن خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السُّمَنِيَّةُ فى ذلك وكذا البراهمة وأنه بهت أى مكابرة فإنا نجد من أنفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية، كمكة ومصر والأمم الخالية كالصحابة والأنبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وما ذلك إلا بالإخبار قطعًا، وقد أورد عليه شكوك منها أنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد، وأنه ممتنع عادة، ومنها أنه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة إذ لا ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعًا ولأنها مركبة منها بل هى نفس الآحاد فإذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعًا، ومع جوازه لا يحصل العلم، ومنها أن العلم بموجبه يؤدى إلى تناقض المعلومين إذا أخبر جمع كثير بالشىء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال، ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى أنه قال لا نبى بعدى، وهو ينافى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام؛ فيكون باطلاً، ومنها أنه لو حصل به علم ضرورى لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل، لأنا إذا عرضنا على أنفسنا وجود إسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين

فرقنا بينهما ووجدنا الثانى أقوى بالضرورة، ومنها أن الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو منتف فى المتواتر، لمخالفتنا، والكل مردود، إما إجمالاً فلأنه تشكيك فى الضرورى فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب.

وإما تفصيلاً فالجواب عن الأول: أنه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعى بخلاف أكل طعام واحد، وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها ثمة ظاهر.

وعن الثانى: أنه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فإن الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الأشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده.

وعن الثالث: أن تواتر النقيضين محال عادة.

وعن الرابع: أن نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم، وإنما لم يحصل لعدم شرائطه.

وعن الخامس: أن الفرق أنه نوع من الضرورى وغيره من المحسوس أو الضرورى نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها.

وعن السادس: أن الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة وإلا ورد عليكم خلاف السوفسطائية.

التفتازانى

قوله: (ينقسم باعتبار آخر) إشارة إلى أن التقسيمات المختلفة بالاعتبارات المختلفة لا تنافى تداخل الأقسام فيما ذكر فى بعض الشروح أن الصواب ترك هذه القسمة لأن المتواتر هو المعلوم صدقه ضرورة بنفسه والآحاد هو المجهول صدقه وكذبه ليس بشىء.

قوله: (بل إما بالقرائن) يشير فى تقريره إلى أن غيرها مجرور والضمير للقرائن لا منصوب والضمير للعادة على ما فى الشروح إذ ليس له كثير معنى فلفظ عادة على ما ذكر قَيَّد عدم الانفكاك يعنى أنه بحكم العادة وعلى ما ذكروا تفصيل للقرائن بمعنى أنها قد تكون عادية كشق الجيب والتفجع على من يخبر بموت والده وقد تكون عقلية كما فى الإخبار بما علم صدقه ضرورة أو استدلالاً وقد تكون جنسية كما على المخبر بعطشه ولما قَيَّد المصنِّفُ القرائن بالزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فصل المحقق القرائن إلى ما يلزم الخبر وإلى ما ينفصل عنه ليعلم

أنه إنما احترز بقوله بنفسه عن القسم الثانى كخبر الواحد المفيد للعلم بمعونة القرائن كما إذا أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانهتاك ونحوه على ما سيجىء، وأما القسم الأول فراجع إلى نفس الخبر لكونه لازمًا راجعًا إلى حال فى نفس الخبر مثل الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه والمخبر أى المتكلم مثل كونه موسومًا بالصدق مباشرًا للأمر الذى أخبر به والمخبر عنه أى الواقعة التى أخبروا عن وقوعها لكونها أمرًا قريب الوقوع فيحصل بإخبار عدد أقل أو بعيدة فيفتقر إلى أكثر والدليل على أن المراد بالمخبر عنه هى الواقعة على ما سيجىء من أنه يشترط فى المخبر عنه أن يكون محسوسًا وأنه شرط بعضهم العلم بالمخبر عنه وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذى ألقى إليه الخبر كما تقول: أخبرت زيدًا بكذا وكما فى قوله بعد هذا: إن قول القاضى صحيح بشرط تساوى المخبرين والواقعة والمخبر وقد تطلق على الواقعة كما فى قوله كالعلم بمخبره وبالجملة فحصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا تقدح فى التواتر ولذلك يختلف باختلافها بخلاف ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كما مر أو بواسطة العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظرًا كقولنا الواحد نصف الاثنين والعالم حادث فإنه لا يكون متواترًا وكون الثانى مفيدًا للعلم محل نظر.

قوله: (قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد) حاصله أن حصول العلم سواء كان بخلق الله تعالى بطريق العادة أو بإيجاب الإخبار إياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة بأن يزول بانضمام الواحد إليه احتمال الكذب عند السامع وإن كان محتملاً له فى نفسه من حيث إنه خبر ثم لا يخفى أن الشبهة الأولى تنفى وقوع التواتر والأخيرتين تنفيان إفادته العلم الضرورى والبواقى إفادته العلم.

الجيزاوى

المصنف: (وخالفت السمنية) بضم السين وفتح الميم وكسر النون وتشديد الياء هم قوم من الهند دهريون قائلون بالتناسخ.

المصنف: (من أنه) أى التواتر والاجتماع على خبر واحد كأكل طعام واحد فلا يتأتى وقوعه.

المصنف: (وأن الجملة مركبة من الواحد) أى والواحد لا يفيد العلم فكذا

الجملة فالمتواتر وإن قلنا بوقوعه لا يفيد العلم.

المصنف: (ويؤدى الى تناقض المعلومين) أى لو أفاد التواتر العلم لأدى إلى تناقض المعلومين بأن يخبر جمع التواتر بشىء فى وقت ويخبر جمع آخر مثله فى التواتر بنقيضه فى ذلك الوقت فلا يفيد العلم وكذلك يؤدى إلى تصديق اليهود والنصارى فى لا نبى بعدى لو قلنا: إنه يفيد العلم وقوله: وبأنا نفرق بين الضرورى وبينه ضرورة أى أنا نفرق بين علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وعلمنا بالبلاد النائية بخبر التواتر ضرورة ونجد ذلك من أنفسنا والتفاوت فى الضروريات باطل فلا يفيد العلم الضرورى وإن أفاد العلم وقوله: وبأن الضرورى يستلزم الوفاق أى اشتراك العقلاء فيه وها نحن السمنية مخالفون فيه فليس ضروريًا.

قوله: (مثل الهيئات المقارنة له) بأن يكون على هيئة تفيد الجزم لا الظن مثلاً.

قوله: (محل نظر) أى لأنه لا يفيد أن ما يعلم صدقه ضرورة أو نظرًا داخل فى إفادة الخبر العلم مع أنه ليس كذلك بل العلم فيه ليس من الخبر إلا أن يقال: المراد باستفادته من الخبر إلفات الخبر إليه.

قال: (والجمهور على أنه ضرورى والكعبى والبصرى نظرى وقيل بالوقف لنا لو كان نظريًا لافتقر إلى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلاً، وأبو الحسين لو كان ضروريًا لما افتقر ولا يحصل إلا بعد علم أنه من المحسوسات وأنهم عدد لا حامل لهم وأن ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض وأجيب بالمنع بل إذا حصل علم أنهم لا حامل لهم لأنه مفتقر إلى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضرورى وصورة الترتيب ممكنة فى كل ضرورى، قالوا لو كان ضروريًا لعلم أنه ضرورى ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته).

أقول: إذ قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فقد اختلف فى العلم الحاصل به أضرورى هو أم نظرى؟ فالجمهور على أنه ضرورى، وقال الكعبى وأبو الحسين البصرى: إنه نظرى، وميل الغزالى رحمه الله إلى أنه قسم ثالث، وتوقف المرتضى والآمدى، لنا أنه لو كان نظريًا لافتقر إلى توسط المقدمتين واللازم منتف لأنا نعلم قطعًا علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضًا لو كان نظريًا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدعٍ لم يعدّ بهتًا ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة. احتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريًا لما احتاج إلى توسط المقدمتين واللازم باطل لأن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وأن المخبرين جماعة لا داعى لهم إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقًا.

والجواب: منع احتياجه إلى سبق العلم بذلك وحاصله أن العلم بالصدق ضرورى يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فإن وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فإنها ممكنة فى كل ضرورى لأنك إذا قلت الأربعة زوج فلك أن تقول لأنه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج، وإذا قلت: الكل أعظم من الجزء، فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر غير هذا، وكل ما هو كذلك فهو أعظم، فهذه حجة أبى الحسين.

والمنكرون عن آخرهم قالوا: لو كان ضروريًا لعلم بالضرورة أنه ضرورى كغيره من الضروريات لأن حصول العلم ولا يشعر به وبأنه كيف حصل محال.

والجواب: المعارضة والحل أما المعارضة فبمثله وهو أنه لو كان نظريًا لعلم كونه نظريًا بالضرورة كغيره من النظريات، وأما الحل فإن كون العلم ضروريًا ونظريًا

صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريًا أو نظريًا.

التفتازانى

قوله: **(وميل الغزالى إلى أنه قسم ثالث)** حاصل كلامه أنه ليس أوليًا ولا كسبيًا بل من القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لأنه قال فى المستصفى العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريًا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا: الموجود لا يكون معدومًا فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع، الثانية أنهم قد اتفقوا على الإخبار على الواقعة لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا إلى الشعور بتوسطهما واقتضائهما إليه كغيره من النظريات اعترض عليه الشارح العلامة بأنه يجوز أن يكون من النظريات التى مقدماتها ضرورية كالحسابيات فلا يلزم تسويغ الخلاف وأجيب فى بعض الشروح بأنه على تقدير كونه نظريًا فمقدماته عدم جواز الكذب على الجميع وعدم مصلحة جامعة لهم على الكذب وعدم استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب الجميع وهذه نظريات فتكون من القسم الذى يسوغ فيه الخلاف وبهذا التقرير يظهر أن هذا ليس كلامًا على السند ولا مستلزمًا خلاف المطلوب، الذى هو كونه ضروريًا.

قوله: **(فلا يشتبه)** إشارة إلى وجه اشتراط الإسناد إلى الحس يعنى أن العقلى قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة.

قوله: **(منع احتياجه إلى سبق العلم)** يعنى لا نسلم أن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بالأمور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولاً ثم يلتفت الذهن إلى الأمور المذكورة وقد لا يلتفت إليها على التفصيل.

قوله: **(والمنكرون عن آخرهم)** إشارة إلى أن الدليل الأول كان لأبى الحسين خاصة، والثانى للمنكرين عامة مع أن المذهب واحد.

الجيزاوى

المصنف: **(ولساغ الخلاف فيه عقلاً)** أى لأن النظر قد يكون صوابًا وقد يكون خطأ.

الشارح: (وميل الغزالى إلى أنه قسم ثالث) به يرجع الخلاف بين القول بأنه ضرورى والقول بأنه نظرى لفظيًا فمن قال بأنه ضرورى أراد عدم احتياجه إلى مقدمتين وإن كانتا حاضرتين ومن قال أنه نظرى أراد أنه يتوقف على مقدمتين حاصلتين عند السامع.

الشارح: (وتوقف المرتضى والآمدى) أى لتعارض الدليلين بحسب الظاهر.

قوله: (وبهذا التقرير يظهر أن هذا ليس كلامًا على السند... إلخ) أى على تقرير بعض الشروح الجواب بأنه على تقدير كونه نظريًا فمقدماته نظريات وقصد المحشى بذلك الرد على الأصفهانى حيث قال قيل لا نسلم الملازمة يعنى فى قوله لو كان نظريًا لساغ الخلاف فيه عقلاً لأن تسويغ الخلاف عقلاً إنما يكون فى العلوم النظرية التى تكون مقدماتها نظرية وأما العلوم النظرية التى مقدماتها ضرورية فلا يتصور الخطأ فيها أجيب عنه بأنه ليس من ذلك القبيل لأن من مقدماته عدم جواز الكذب على الجمع العظيم ومبنى ذلك على أن لا يكون ثمت مصلحة مشتركة لنفع الجميع وأن لا يجوز الكذب على الجميع كما جاز على كل واحد من المقدمتين نظرية وفيه نظرا إما أولاً فبأنه كلام على السند وإما ثانيًا فلأنه يلزم منه خلاف المطلوب؛ لأنه يلزم من هذه الأجوبة أن العلم موقوف على المقدمتين فيكون نظريًا. اهـ.

قال: (**وشرط التواتر تعدد المخبرين تعدداً يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين إلى الحس مستوين فى الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج إليه لأنه إن أريد الجميع فباطل وإن أريد البعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول العلم لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها**).

أقول: قد ذكر فى التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة، أما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها فى المخبرين، أحدها: تعددهم تعدداً يبلغ فى الكثرة إلى أن يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة، ثانيها: كونهم مستندين لذلك الخبر إلى الحس فإنه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعًا، ثالثها: استواء الطرفين والواسطة أعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الأول والآخر والوسط بالغًا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه قوم شرطًا رابعًا، وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه، وهو غير محتاج إليه لأنه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو ظانًا أو مجازفًا وإن أريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلاثة عادة؛ لأنها لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعًا وأما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم أنه نظرى يشترط تقدم العلم بذلك كله، وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه وإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا أن الضابط فى حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظرى.

التفتازانى

قوله: (**من القيود الثلاثة**) إشارة إلى أن قوله مما قَيَّد ليس إشارة إلى الشرط الثانى، أعنى الاستناد إلى الحس على ما زعم الشارحون حتى يرد اعتراضهم بأن الاستناد إلى الحس قد لا يفيد إلا الظن وقوله عادة إشارة إلى أن هذا اللزوم عادى لا يمتنع انفكاكه عقلاً، وأما ما يقال من أن اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فليس بشىء لأنه لا معنى لاشتراطه سوى أنه يجب أن يكون حاصلاً ليحصل العلم وإذا حكمنا بأنه يجب حصول ملزومه الذى لا يوجد بدونه لم نحتج إلى ذلك ولم يضرنا جواز ذكره تصريحًا بما علم بالالتزام.

الجيزاوى

المصنف: (**الاتفاق والتواطؤ**) ليس المراد بالتواطؤ توافقهم على أن يخبر كل

بخبر كذا بل المراد به توافقهم فى الأخبار بخبر غير مطابق للواقع.

الشارح: **(فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلاثة)** أى فاشتراط الأمور المذكورة اشتراط له فلا حاجة لذكره.

قوله: **(إشارة إلى أن قوله مما قيد)** لعل النسخة التى وقعت للمحشى مما قيد بدل مما قيل ويحتمل أن يكون تحريفًا عما قيل أى قيل من الشروط المذكورة قبل ثم اعلم أنه لا يقال لما اشترطوا الحس فى إفادة الخبر المتواتر العلم ولم لا يقولون بالإفادة إذا وقع عن علم نظرى لأنا نقول المسلمون والنصارى واليهود يبلغون من الكثرة ما يفوت الإحصاء ويخبرون عن حدوث العالم ولا يقع العلم الضرورى بخبرهم والسر فيه أنهم استندوا فى ذلك إلى دليل فهم لا يعلمون ذلك بالضرورة وهم أصل فى هذا الخبر فكيف يعلمه من بعدهم بالضرورة من سمعه منهم وهو كالفرع لهم فيصير الفرع أقوى من أصله.

قوله: **(وأما ما يقال من أن اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم)** أى يقال جوابًا باختيار وجوب علم البعض ومنع أنه مستغنى عنه وإن كان لازمًا لما ذكر قبل من الشروط الثلاثة، لأن اشتراط الملزوم وهو القيود الثلاثة لا يوجب اشتراط اللازم وهو العلم.

قال: (وقطع القاضى بنقض الأربعة وتردد فى الخمسة وقيل: اثنا عشر وقيل: عشرون وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، والصحيح مختلف وضابطه ما حصل العلم عنده لأنا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدمًا ولا متأخرًا ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال المخبرين والاطلاع عليها وإدراك المستمعين والوقائع).

أقول: قد اختلف فى أقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضى يجزم بأنه لا يحصل بخبر الأربعة وإلا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج إلى التزكية وتردد فى الخمسة ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك إلا أن يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف والاجتماع فى الشهادة مظنة التواطؤ، وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى عليه الصلاة والسلام لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم، وقيل عشرون، قال تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، وذلك ليفيد خبرهم العلم بإيمانهم، وقيل أربعون عدد الجمعة، وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم، إذا رجعوا فأخبروا قومهم وقيل غير منحصر فى عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لأنا نقطع بحصول العلم بما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدمًا ولا متأخرًا أى لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأى من يقول إنه نظرى ولا بعده على رأينا ولا سبيل إلى العلم به عادة لأنه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضًا أنه يختلف بالقرائن التى تتفق فى التعريف غير زائدة على المحتاج إليها فى ذلك عادة من الجزم وتفرس آثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كدخاليل الملك بأحواله الباطنة وباختلاف إدراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد أكثر أو أقل لا يمكن ضبطه فكيف إذا تركبت الأسباب.

التفتازانى

قوله: (ويرد عليه) أى على القاضى أنه كما تجب التزكية فى الأربعة من شهود الزنا تجب فى الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول فى الأربعة والتردد فى

الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية، وقد لا تفيد وما ذاك إلا لكذب واحد لا أقل فلا بدّ من التزكية لتعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة، فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضى بأن أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر.

قوله: (ليفيد خبرهم) أى خبر العشرين **(العلم بإيمانهم)** أى إيمان الذين هم يجاهدونهم ويقاتلونهم.

قوله: (عدد الجمعة) لا يظهر لهذا وجه مناسبة وقيل لأن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، نزلت فى أربعين فلو لم يفد العلم لم يختصر عليهم.

قوله: (ونقطع أيضًا أنه) أى حصول العلم التواترى يختلف بالقرائن التى تتفق فى تعريف مضمون الخبر والإعلام به حال كون تلك القرائن غير زائدة على القرائن المحتاج إليها فى حصول العلم وقيّد بذلك لئلا يخرج عن المتواتر على ما مر فى تحقيق قوله يفيد بنفسه أما الأمور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة يكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزائدة بل اللازمة للخبر فإنه متواتر داخل فى المقيد بنفسه لكن قد عرفت أنها تتناول أحوال المخبرين والمستمعين والوقائع فيكون عطفها عليها من عطف الخاص على العام اللهم إلا أن يريد بقرائن التعريف أحوال الإخبار نفسه وحينئذٍ لا بد من تكلف فى جعل ما ذكر من الخبر وتفرس آثار الصدق منها إذ الظاهر أنه من أحوال المخبرين أو المستمعين وقوله على مثلها متعلق بالاطلاع والضمير للقرائن وأقحم لفظ مثل لأن اختلاف اطلاعهم ليس فى تلك القرائن بخصوصها وجعل الضمير للواقعة بعيد جدًا وفى شارح العلامة أن ضمير يختلف للعدد الذى يحصل العلم عنده وأن المراد بقرائن التعريف القرائن الاتفاقية الزائدة على المحتاج إليها فى التعريف وفسرت فى بعض الشروح بالهيئات المقارنة للخبر الموجبة لتعريف متعلقه وفى أكثر النسخ فى الاطلاع عليها والضمير للقرائن.

الجيزاوى

الشارح: (لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم) أى لأنهم بعثوا كما فى

التفسير للكنعانيين بالشام طليعة لبنى إسرائيل ليخبروهم بحالهم الذى لا يرهب وأمرهم سيدنا موسى بكتم حالهم الذى يرهب لكنهم لما رجعوا أفشى السر منهم عشرة وكتمه اثنان فقط.

الشارح: (**وذلك ليفيد خبرهم العلم بإيمانهم**) أى بأن القوم الذين يجاهدونهم آمنوا فيكفوا عن قتالهم وقيل لأن إخبار الله عنهم بأنهم كافوا نبيه عليه السلام يستلزم إخبارهم عن أنفسهم بذلك له عليه الصلاة والسلام ليطمئن قلبه.

قوله: (**قد تفيد العلم فلا تجب التزكية**) أى يحتمل أن تكون مفيدة للعلم فلا تجب التزكية ولا يلزم أن القاضى قضى بحد الزنا بعلمه لأنه قضى بالشهود المنزل إفادة خبرهم العلم منزلة تعديلهم.

قوله: (**وما ذاك إلا لكذب واحد**) يعنى حيث لم يعلم مضمون الخبر من أخبار الخمسة كان ذلك من كذب واحد وانظر ما وجه ذلك وما وجه قوله لا أقل إذ لا يمكن أقل من الواحد حتى ينفى ولعله على الأقل يعنى أن أقل ما يمكن كذب واحد.

قوله: (**بخلاف الأربعة فإنه إذا كذب واحد... إلخ**) لم يظهر لى وجه هذا التعليل وكان الظاهر حذفه.

قوله: (**بأن أمر الشهادة أضيق**) أى لقوة البواعث عليها من الطبع والاهتمام بالخصومات.

قال: (وشرط قوم الإسلام والعدالة، لإخبار النصارى بقتل المسيح، وجوابه اختلال فى الأصل والوسط، وشرط قوم أن لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن، والشيعة المعصوم دفعًا للكذب، واليهود أهل الذلة فيهم دفعًا للتواطئ لخوفهم وهو فاسد).

أقول: ما ذكرناه هى الشروط المتفق عليها فى التواتر، وأما المختلف فيها فقال قوم يشترط الإسلام والعدالة كما فى الشهادة وإلا أفاد إخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وأنه باطل.

الجواب: منع حصول شرائط التواتر لاختلال فى الأصل أو الوسط، أى قصور الناقلين عن عدد التواتر فى المرتبة الأولى، أو فى شىء مما بينهم وبين الناقلين إلينا من عدد التواتر ولذلك يعلم أن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم: يشترط أن لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ، وقال قوم: يشترط اختلاف النسب والدين والوطن، وقالت الشيعة: يشترط أن يكون فيهم المعصوم وإلا لم يمتنع الكذب، وقال اليهود يشترط أن يكون فيهم أهل الذلة فإنهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل العزة فإنهم لا يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك.

الجيزاوى

الشارح: (وشرط قوم الإسلام والعدالة) أى شرط قوم الإسلام وآخرون العدالة فالمشترط اثنان أحدهما شرط الإسلام فقط والآخر شرط العدالة التى هى أخص من الإسلام وإلا فلو كان المشترط لهما واحدًا وشرطهما جميعًا لأغنى ذكر العدالة عن ذكر الإسلام لأنها أخص منه.

المصنف: (وشرط قوم أن لا يحويهم بلد) أى ليمتنع التواطؤ وهو مردود فإن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط خطيبهم من المنبر لأفاد خبرهم العلم فضلاً عن أهل بلد.

قال: (وقول القاضى وأبى الحسين كل عدد أفاد خبرهم علمًا بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط أن يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة).

أقول: قال القاضى أبو بكر وأبو الحسين البصرى: كل خبر أفاد علمًا بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوى المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت إفادته للعلم بتفاوتها وذلك بعيد جدًا لتفاوتها عادة.

التفتازانى

قوله: (كل خبر أفاد علمًا) يشير إلى أن قوله كل عدد معناه كل خبر عدد فضمير مثله للخبر لا للعدد على ما زعم العلامة من أن المعنى فمثل ذلك العدد يفيد أى خبرهم وقوله بشرط تساوى المخبرين تفسير لحاصل قوله بشرط أن يتساويا أى الخبران والمراد بالمُخْبَر على لفظ اسم المفعول السامع.

الجيزاوى

قوله: (يفيد) أى خبرهم وحيث كان المعنى على ذلك التقدير فلا فرق بين عبارة العلامة وبين عبارة الشارح فى المآل، لكن لما كان الكلام فى الخبر المتواتر كانت عبارة الشارح أوفق.

قال: (مسألة: إذا اختلف التواتر فى الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام كوقائع حاتم وعلى رضى الله عنه).

أقول: إذا كثرت الأخبار فى الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد منه يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وإبل وعين وثوب فإنها تتضمن جوده فيعلم وإن لم يعلم شىء من تلك القضايا بعينه وكوقائع على فى حروبه من أنه هزم فى خيبر كذا وفعل فى أحد كذا إلى غير ذلك فإنه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وإن كان شىء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع، واعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو متواتر لا لأن أحدها صدق قطعًا بل بالعادة.

التفتازانى

قوله: **(فإنها تتضمن جوده)** يشير إلى أن الأول مثال للتضمن والثانى مثال للالتزام، أما الالتزام فظاهر وأما التضمن فلأن الجود لما كان إفادة ما ينبغى لا لعوض كان جزءًا من كل إعطاء مخصوص وهذا بالنظر إلى الظاهر وإلا فالجود صفة فى النفس هى مبدأ تلك الإفادة ولا يخفى أنه لا معنى لاختلاف التواتر فى الوقائع فلهذا حمله على اختلاف الإخبار فيها وبعضهم على اختلاف الوقائع المخبر بها.

قوله: **(واعلم)** تحقيق للمقام وتنبيه على أنه لا شىء من الوقائع بانفراده يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها ههنا بل القدر المشترك بين الجزئيات هو السخاوة أو الشجاعة وهو متواتر لا بمعنى أن شيئًا من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعًا، كيف وهو آحاد بل بمعنى أن العلم القطعى بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة.

الجيزاوى

قوله: **(وإلا فالجود صفة فى النفس هى مبدأ تلك الإفادة)** يعنى فلا يظهر كون المعلوم مدلولاً عليه تضمنا والظاهر أنه ليس المراد بالتضمن مقابل الالتزام بل مقابل المطابقة وإن المراد منه الالتزام والاختلاف اختلاف فى التعبير كما يدل عليه قول الشارح بعد حيث اقتصر على ذكر التضمن فى السخاوة والشجاعة.

(مباحث خبر الواحد)

قال: (خبر الواحد ما لم ينته إلى التواتر وقيل ما أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض هو ما زاد نقلته على ثلاثة).

أقول: فرغ من الخبر المتواتر فشرع فى قسيمه وهو خبر الواحد، وذلك ما لم ينته إلى حد التواتر كثرت رواته أو قلوا، وقيل: هو خبر أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن، وربما لا يراد إذ لا عبرة به فلا يرد، ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلاثة.

التفتازانى

قوله: (ما لم ينته إلى التواتر) أى خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم بنفسه أصلاً أو أفاد بالقرائن الزائدة فلا يكون تعريفًا للشىء بما يساويه فى الجلاء والخفاء فعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه.

قوله: (وربما لا يراد) جواب عن الاعتراض بأن الخبر الذى لا يفيد الظن غير داخل فى المحدود لأن المقصود تعريف الخبر الذى يعتد به فى الأحكام ولا يكون متواترًا فعلى هذا ثبتت الواسطة.

الجيزاوى

قوله: (أى خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه... إلخ) أى لما ذكر فيما تقدم أن المتواتر ما أفاد العلم بنفسه فحينئذ يفهم من قوله فى خبر الآحاد: ما لم ينته إلى التواتر أنه ما لا يفيد العلم بنفسه فلا يكون تعريفًا للشىء بما يساويه فى الجلاء والخفاء.

قوله: (فالمستفيض نوع منه) هو نوع منه حتى على الوجه الثانى فى تعريف خبر الآحاد لأن المعتبر فى المستفيض أن لا يبلغ مرتبة المتواتر نعم إذا اعتبر فيه إفادة العلم نظرًا بخلاف المتواتر فإفادته العلم ضرورة كان غير داخل فى خبر الآحاد على التعريف الثانى ويكون واسطة.

قوله: (فعلى هذا ثبتت الواسطة) أى بالخبر الذى لم يفد الظن.

قال: (مسألة: قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال أحمد ويطرد والأكثر لا بقرينة ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديًا فيطرد ولأدى إلى تناقض المعلومين ولوجب تخطئة المخالف وأما حصوله بقرينة فلو أخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانهتاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته، واعترض بأنه حصل بالقرائن، ورد بأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر، قالوا أدلتكم تأباه قلنا انتفى الأول، لأنه مطرد في مثله وانتفى الثاني لأنه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لأنا نخطئ المخالف لو وقع قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ﴾ [الإسراء:٣٦]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ [النجم:٢٨]، فنهى وذم فدل على أنه ممنوع وأجيب بأن المتبع الإجماع وبأنه مؤوّل فيما المطلوب فيه العلم من الدين).

أقول: قد اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم أو لا، والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم: ويحصل العلم به بغير قرينة أيضًا ثم اختلفوا فقال أحمد في قول: يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد أي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم: لا يطرد أي قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به، وقال الأكثرون: لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة، فههنا مقامان:

أحدهما: أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا فيه لو حصل بلا قرينة لكان عاديًا إذ لا علية عندنا ولا ترتب إلا بإجراء الله عادته بخلق شيء عقيب آخر، ولو كان عاديًا لاطرد كخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين، ولنا أيضًا لو حصل العلم به لأدى إلى تناقض المعلومين إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فإن ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لإن المعلومين واقعان في الواقع وإلا كان العلم جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين، ولنا أيضًا لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع.

الثاني: حصول العلم فيه بالقرائن، ولنا فيه أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم إليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة، دون موت مثله ولذلك الملك وأكابر مملكته فإنا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانًا ضروريًا لا

يتطرق إليه الشك، واعترض عليه بأن العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخَجِل ووجل الوَجِل، وارتضاع الطفل اللبن من الثدى ونحوها.

والجواب: أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر، واعلم أن العدالة ليست شرطًا فى إفادة مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل إنما ذكره لأن سائر المذاهب المذكورة مقيدة به فإن أحدًا لم يقل إن خبر غير العدل يفيد العلم مطردًا، المخالفون أيضًا فرقتان: فرقة تنكر إفادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بإفادته له بلا قرينة.

أما المنكرون مطلقًا فقالوا: أدلتكم على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة تأبى كونه مفيدًا له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض المعلومين والقطع بتخطئة مخالفه.

والجواب: أنها لا تتأتى فى الخبر مع القرائن، أما لزوم الاطراد فلأنه ملتزم فى مثله فإنه لا يخلو عن العلم وأما تناقض المعلومين فلأن ذلك إذا حصل فى قضية امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها عادة، وأما تخطئة المخالف قطعًا فلأنه ملتزم ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد، إلا أنه لم يقع فى الشرعيات.

وأما القائلون بإفادته مطلقًا، فقالوا: يجب العمل به إجماعًا ولولا أنه مفيد للعلم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجز؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]، والنهى للتحريم، وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [النجم:٢٨]، فى معرض الذم، فدل على حرمته.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنه إنما المتبع هو الإجماع على وجوب العمل بالظواهر، وأنه قاطع.

وثانيهما: أن ظاهرها فى العموم مؤوّل بتخصيصه بما المطلوب فيه العلم من أصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع.

التفتازانى

قوله: (وعنى بها الزائدة) يعنى أن المراد بالقرائن لغير التعريف القرائن المنفصلة غير اللازمة من أحوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه كالصراخ والجنازة وخروج المخدرات ونحو ذلك فيما إذا أخبر ملك بموت ولده وحاصل المذاهب فى ذلك أربعة: الأول: أنه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط وهو المختار، الثانى: أنه يفيد العلم مطلقًا على اطراد، الثالث: أنه يفيده لا على اطراد، الرابع: أنه لا

يفيده أصلاً بل إنما يفيد الظن فقط ففى المختار دعوتان: إحداهما: أنه يفيد العلم عند القرائن، وثانيتهما: أنه لا يفيده بدون القرائن.

قوله: (ولو كان عاديًا لاطرد) لأن معناه الحصول دائمًا من غير اقتضاء عقلى وهو معنى الاطراد والتمثيل بالمتواتر تنبيه على هذا المعنى وانتفاء اللازم ضرورى بالوجدان إذ كثيراً ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم القطعى وبهذا يسقط ما فى بعض الشروح من منع الملازمة إذ كثيراً ما يتخلف الحكم عن العاديات بعارض ومن أن التشبيه بالمتواتر تمثيل لا دليل ومن منع انتفاء اللازم عند الخلو عن القرائن وإنما لا يحصل العلم عند قرينة الكذب.

قوله: (فإن ذلك جائز بالضرورة) دفع لما فى بعض الشروح من منع إمكان خبر عدل آخر بنقيض خبر العدل الأول قوله: بل واقع دفع لما فى شرح العلامة من أن المقدم مركب من حصول العلم ومن إخبار عدلين بالنقيضين وانتفاء التالى لا يوجب انتفاء كل من جزأى المقدم بل يجوز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء التالى.

قوله: (نجد ذلك من أنفسنا) تنبيه على أن المثال المذكور تنبيه على إمكان الضرورة لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال الجزئى على أن فى كليته الدعوى أيضًا نظرًا إلا أنه سيجىء فى جواب المنكرين ما يشعر بالكلية والاطراد.

قوله: (اعلم) قد سمعت أن المذاهب أربعة ولا خفاء فى أن عدم إفادته العلم أصلاً لا يتقيد بالعدالة وأن إفادته العلم بلا قرينة يتقيد بها مطردًا، كان كما هو مذهب أحمد أو غير مطرد كما هو مذهب البعض على ما يشعر به دليلهم وأما إفادته العلم عند القرائن فلا يتقيد بها لأن التعويل فيه على القرائن فالتقييد بالعدالة لبيان المذهب بناء على تقيد البعض بها لا الكل فالمراد بسائر المذاهب المذهبان القائلان بإفادة العلم بلا قرينة مطردًا أو غير مطرد وإنما قَيَّد المحقق بقوله مطردًا لأنه أوضح فى البيان.

قوله: (المخالفون أيضًا فرقتان) لفظة أيضًا ليست فى موقعها وإنما يحسن لو كان القائلون بالمختار فرقتين وكأنه نظر إلى أن المخالفين لما افترقوا فرقتين كان لهم على الإطلاق مقامان كما للقائلين بالمختار ثم لا يخفى أن المخالفين ثلاث فرق لأن القائلين بإفادته العلم بلا قرينة فرقتان: فرقة تقول بالاطراد، وفرقة تقول بعدم الاطراد، وليس فى الأدلة ما يشير إلى هذا التفصيل فلهذا جعلهما فرقة واحدة.

قوله: (امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها) قد يمنع ذلك كما إذا أخبر الملك بموت ولده مع القرائن ثم أخبر أنه لم يمت، وإنما اشتبه على المخبر والحاضرين وقامت القرائن على ذلك والجواب أن المطابقة معتبرة فى العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضرورى نعم قد يحصل الاعتقاد وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت فى الواقع.

قوله: (ولولا أنه مفيد للعلم) تقريراً لدليل أنه لو لم يفد العلم لم يجب العمل به واللازم منتف بالإجماع، أما الملازمة فلأنه لو عمل به لكان اتباعًا لغير المعلوم وهو باطل بالنص، فأجاب أوّلاً بأنا لا نسلم أنه لو عمل به كان اتباعًا لغير المعلوم بل للإجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر، وثانيًا بأنا لا نسلم بطلان اتباع غير المعلوم فيما نحن فيه وإنما ذلك فى الاعتقاديات التى يطلب فيها اليقين والنصوص مخصصة بها وإن كان ظاهرها العموم.

الجيزاوى

المصنف: (قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن) التعبير بقد بالنظر إلى خبر العدل فى ذاته بقطع النظر عن القرائن فلا ينافى أنه مع القرائن مطرد حصول العلم به كما يدل عليه ما قاله الشارح فى جواب المنكرين حيث قال: أما لزوم الاطراد فلأنه ملتزم فى مثله.

الشارح: (أنه إنما المتبع هو الإجماع) تحريف وأصله: أن المتبع إنما هو الإجماع.

قوله: (لأن معناه الحصول دائمًا من غير اقتضاء عقلى) أى معنى الحصول بالعادة ذلك لا أنه لا يتخلف أصلاً كما نبه على ذلك بالتمثيل بالمتواتر فإنه لا يتخلف عنه حصول العلم عادة لا عقلاً.

قوله: (إذ كثيراً ما يتخلف) علة للمنع الساقط.

قوله: (ومن أن التشبيه بالمتواتر تمثيل لا دليل) زيادة من الناسخ لا معنى لها.

قوله: (ومن منع انتفاء اللازم) علم ذلك من كونه وجدانيًا كما قال وقوله: وإنما لا يحصل العلم. . . إلخ. من كلام المانع.

قوله: (مركب من حصول العلم ومن إخبار عدلين) وذلك لأن المعنى لو حصل العلم به وأخبر عدلان لأدى إلى التناقض المعلومين.

قوله: (بانتفاء الخبر الثانى) وهو وقوع خبر العدلين بالأمرين المتناقضين.

قال: (مسألة: إذا أخبر واحد بحضرته ﷺ ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعًا، لنا أنه يحتمل أنه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه أو رأى تأخيره أو ما علمه أو صغيرة).

أقول: إذا أخبر واحد عن شيء بحضرة النبي ﷺ ولم ينكر عليه لم يدل على صدق المخبر دلالة قاطعة وإن كان الظاهر صدقه لنا أنه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل أنه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه وعلم أنه لا يفيد إنكاره، أو ما علمه نفيًا أو إثباتًا لكونه دنيويًا، أو رأى تأخيره إلى وقت الحاجة إلى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للإنكار صغيرة وهى جائزة على الأنبياء وإن بعدت.

قال: (مسألة: إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم أنه لو كان كذبًا لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعًا للعادة).

أقول: إذا أخبر واحد بشيء بحضور خلق كثير ولم يكذبوه فإن كان مما يحتمل أن لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه إلا الأفراد لم يدل على صدقه أصلاً، وإن كان مما لو كان لعلموه فإن كان مما يجوز أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو غيره لم يدل أيضًا وإن علم أنه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعًا لنا أن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب فى مثله ممتنع عادة ولا يقال: لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لأنا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة.

التفتازانى

قوله: (فتركه للإنكار صغيرة) يشير إلى أن فى نسخته: أو صغيرة بلفظ الاسم وعلى تقدير أن يكون صغره بلفظ الفعل فمعناه: عدّ ترك الإنكار صغيرة فارتكبها وقيل معناه: عد الكذب صغيرة فترك إنكاره.

قال: (مسألة: إذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعى على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر فى مدينة فهو كاذب قطعًا خلافًا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض، قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح فى المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وإفراد الإقامة وإفراد الحج، وترك البسملة آحاداً، وأجيب بأن كلام عيسى عليه السلام، إن كان فى حضرة خلق فقد نقل قطعًا، وكذلك غيره مما ذكر واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذى هو أشهرها، وأما الفروع فليس من ذلك، وإن سلم فإنما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمراً مستغنًى عن نقله، وإن سلم فاستغنى لكونه مستمراً، أو كان الأمران شائعين).

أقول: إذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر الدعوى على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببًا للعلم خلق كثير كما إذا انفرد واحد بالإخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة فهو كاذب قطعًا خلافًا للشيعة لنا أنا نجد من أنفسنا العلم بكذبه قطعًا ولولا أن هذا الأصل مركوز فى العقول لما قطعنا بكذب من ادعى أن القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وأن بين مكة والمدينة مدينة أكبر منهما، قالوا: الحوامل المقدرة على كتمان الأخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها، ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه أمور، منها: أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح فى المهد، مع أنه مما تتوفر الدواعى على نقله، ومنها: أن معجزات الرسول كانشقاق القمر وتسبيح الحصى فى يده وحنين الجذع الذى كان يستند إليه حين استند إلى غيره وتسليم الغزالة عليه لم يتواتر بل نقل آحادًا، ومنها: أن كثيراً من الأمور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى وتمس الحاجة إليه لم يتواتر بل نقل آحادًا، ولذلك اختلف فيه كإفراد الإقامة وتثنيتها وإفراد الحج عن العمرة، وقرانه بها، وقراءة البسملة فى الصلاة، وتركها.

الجواب: أن انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على أكل طعام واحد، وأما كلام عيسى فى المهد فإن كان بحضرة خلق كثير نقل قطعًا، فلو ثبت أنه لم ينقل فلقلة المشاهدين فليس مما نحن فيه، وأما المعجزات فكذلك أى لو كثر مشاهدوها لتواترت وإلا فغير محل النزاع مع أنا لا نسلم أنها مما تتوفر الدواعى على نقله فإنه إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقى على وجه كل

زمان، الدائر على كل لسان، فى كل مكان، وأما الفروع فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعى على نقلها، إن سلم فإنما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرًا مستغنى عن نقله، وإن سلم فقد نقل إلا أنه نقل الآخر أيضًا لكونهما شائعين، والخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتى يتعين الأولى منهما.

التفتازانى

قوله: (لنا أنا نجد) حاصله دعوى الضرورة وحاصل شبهة الخصم أنه لو لم يعلم انتفاء الحاصل لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذا التالى وحاصل الجواب منع حقيقة المقدم وإبطال ما جعله دليلاً عليها.

قوله: (وقراءة البسملة) وإنما اقتصر المصنِّفُ على الترك ميلاً منه إلى أنها ليست من الفاتحة وأن النبى ﷺ كان يتركها لكنه لم ينقل تواترًا بل آحادًا.

قوله: (وأما كلام عيسى) اعترض العلامة بأنه لا معنى لكون النقل قطعيًا بتقدير وآحادًا بتقدير لأنه إن كان واقعًا اتصف بأحدهما فقط ولا يجاب بجواز كونه آحادًا عند قوم متواترًا عند آخرين والأمر كذلك لتواتره عندنا لأن قطعنا به إنما هو من القرآن لا التواتر ولأنه لو كان كذلك لكان الأولى ترك بعض التعرض للترديد والاقتصار على منع عدم التواتر، وفى بعض الشروح أن معنى الترديد أنه إن لم يكن بحضور خلق كثير فليس من المسألة وإن كان واجب أن ينقلوه قطعيًا للدليل المذكور.

قوله: (إلا أنه نقل الآخر) يعنى لا نسلم أنه لم ينقل بل نقل كل من الفروع إلا أنه نقل الطرف الآخر المقابل أيضًا بناء على جواز الأمرين مثلاً كما نقل إفراد الإقامة نقل تثنيتها وكما نقل إفراد الحج نقل قرانه، وكما نقل ترك البسملة نقل قراءتها فالخلاف ليس لعدم النقل تواترًا بل لعدم الظفر بترجيح أحد الطرفين.

الجيزاوى

المصنف: (وإن سلم فإنما ينقل مثله ليعلم... إلخ) فيه زيادة والأصل: وإن سلم فاستغنى لكونه مستمرًا وما بينهما ليس من المصنف بل هو من كلام الشارح تبينًا: للمصنف كما يأتى من الشارح وقول المصنف: أو كان الأمران شائعين أى جائزى الاجتماع فلا يلزم تعارض القاطعين وهما الخبران المتواتران فإن قيل فمقتضى ذلك أن يقول بالإتيان بالبسملة وتركها كل من الفريقين أجيب بأنه لم يتواتر كل منهما إلا عند فريق واحد.

قال: (مسألة: التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلاً خلافًا للجبائى، لنا القطع بذلك قالوا يؤدى إلى تحليل الحرام وعكسه، قلنا إن كان المصيب واحداً فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتى والشهادة وإلا فلا يرد وإن تساويا فالوقف والتخيير يدفعه، قالوا لو جاز لجاز التعبد فى الإخبار عن البارى قلنا للعلم بالعادة أنه كاذب).

أقول: التعبد بخبر الواحد العدل وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلاً خلافًا لأبى على الجبائى، لنا القطع بذلك فإنا لو فرضنا أن الشارع يقول للمكلف: إذا أخبرك عدل بشىء فاعمل بموجبه، وعرضناه على عقولنا فإنا نعلم قطعًا أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته.

قالوا: أولاً: أنه وإن لم يكن ممتنعًا لذاته فهو ممتنع لغيره لأنه يؤدى إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال، بتقدير كذبه فإنه ممكن قطعًا وذلك باطل وما يؤدى إلى الباطل لا يجوز عقلاً.

الجواب: إن قلنا: كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر إذ لا حلال ولا حرام فى نفس الأمر إنما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحد حرامًا لآخر، وإن قلنا: المصيب واحد فقط فلا يرد أيضًا لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعًا، وما هو إلا كالتعبد بقول المفتى والشاهدين إذا خالفا ما فى الواقع، وهذا يصلح مستندًا ونقضًا بالاستقلال، لا يقال هذا بالنسبة إلى مجتهدين لكن يؤدى إلى التناقض عند تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح لأنا نقول: التوقف وهو عدم العمل بهما، كأن لا دليل إذ شرط العمل عدم المعارض أو التخيير وهو تجويز العمل بأيهما شاء يدفع وروده.

قالوا: ثانيًا: لو جاز التعبد به لجاز التعبد فى الإخبار عن البارى وهو باطل، بغير معجزة إجماعًا.

فالجواب: لا نسلم الملازمة لأن العادة ثمة قد أفادت أن من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب وأيضًا فالفرق بأنه يفضى ذلك إلى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الإخبار.

التفتازانى

قوله: (وهذا) أى التعبد بقول المفتى والشاهدين يصلح مستندًا لمنع وروده على تقدير كون المصيب واحدًا، ونقضًا للدليل بأنه لو صح بجميع مقدماته لما جاز

التعبد بقول المفتى والشاهدين لجريانه فيهما واعلم أن كلام الشارح العلامة فى هذا المقام من التطويل والاضطراب بحيث لا يحظى الناظر فيه بطائل.

قوله: (لا يقال) إشارة إلى أن قوله: وإن تساويا فالوقف والتخيير يدفعه جواب سؤال تقريره: أن ما ذكرتم من تعدد الحكم فى الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد إنما يتم بالنسبة إلى المجتهدين أو ترجح أحد الخبرين وأما على تقدير تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد فتنافى الحكمين ووجوب العمل بالنقيضين لازم قطعًا، وتقرير الجواب: أنه يندفع بتوقفه عن العمل بهما أو تخييره فى العمل بأيهما شاء.

قوله: (لو جاز التعبد به) أى بخبر الواحد العدل فى الإخبار عن الرسول عليه الصلاة والسلام لجاز التعبد به فى الإخبار عن البارئ لاشتراكهما فى عدالة المخبر وحصول ظن الصدق، والجواب: أولاً: منع الجامع لانتفاء ظن الصدق فى الفرع، وثانيًا: وجود الفارق وهو قضاء العادة بأن التعبد به فى الإخبار عن البارئ يفضى إلى كثرة الكذب بخلاف الإخبار عن الرسول.

الجيزاوى

المصنف: (يؤدى إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال) أى إن كان هناك خبران وعمل بأحدهما لرجحانه لجواز كونه خطأً أو كذبًا.

الشارح: (وما يؤدى إلى الباطل لا يجوز عقلاً) فيه أنه إنما أدى إلى الباطل شرعًا وما يؤدى إلى الباطل شرعًا باطل شرعًا لا عقلاً فلا يظهر أنه ممتنع عقلاً لغيره.

قال: (يجب العلم بخبر الواحد العدل خلافًا للقاسانى وابن داود والروافضة والجمهور بالسمع، وقال أحمد والقفال وابن سريج والبصرى بالعقل، لنا تكرر العمل به كثيراً من الصحابة والتابعين شائعًا ذائعًا من غير نكير، وذلك يقضى بالاتفاق عادة كالقول قطعًا قولهم لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعًا من سياقها أن العمل بها قولهم فقد أنكر أبو بكر رضى الله عنه خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر رضى الله عنه خبر أبى موسى فى الاستئذان حتى رواه أبو سعيد الخدرى وأنكر خبر فاطمة بنت قيس، وأنكرت عائشة رضى الله عنها خبر ابن عمر، وأجيب بإنما أنكروا عند الارتياب قالوا لعلها أخبار مخصوصة قلنا نقطع بأنهم عملوا لظهورها لا لخصوصها وأيضًا التواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان ينفذ الآحاد إلى النواحى لتبليغ الأحكام).

أقول: قد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد وهو واقع بمعنى أنه يجب العمل بخبر الواحد وقد أنكره القاسانى والرافضة وابن داود.

والقائلون بالوقوع قد اختلفوا فى طريق إثباته والجمهور على أنه يجب بدليل السمع، وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصرى بدليل العقل لنا إجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم بها فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد وإلا نقل وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وإن كان احتمال غيره قائمًا فى كل واحد واحد، فمن ذلك أنه عمل أبو بكبر بخبر المغيرة فى ميراث الجدة وعمل عمر رضى الله عنه بخبر عبد الرحمن فى جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك فى وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك فى إيراث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم فى دية الأصابع وعمل عثمان وعلى بخبر فريعة فى أن عدة الوفاة فى منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر أبى سعيد بالربا فى النقد وعمل الصحابة بخبر أبى بكر: «الأئمة من قريش»، و«الأنبياء يدفنون حيث يموتون»، و«نحن معاشر الأنبياء لا نورث..» إلى غير ذلك مما لا يجدى استيعاب النظر فيه إلا التطويل وموضعه كتب السير.

وقد اعترض عليه بوجوه:

الأول: قولهم: لا نسلم أن العمل فى هذه الوقائع كان بهذه الأخبار إذ لعله

بغيرها، ولا يلزم من موافقة العمل الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل.

والجواب: أنه قد علم من سياقها أن العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها.

الثانى: قولهم: هذا معارض بأنه أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن سلمة، وأنكر عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان حتى رواه أبو سعيد، وأنكر خبر فاطمة بنت قيس، وقال: كيف نترك كتاب الله بقول امرأة لا نعلم أصدقت أم كذبت، وكان يحلف على غير أبى بكر، وأنكرت عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه.

والجواب: أنهم إنما أنكروه مع الارتياب، وقصوره عن إفادة الظن، وذلك مما لا نزاع فيه وأيضًا فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد، وقد قبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم.

الثالث: أنهم قالوا: لعلها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم فى كل خبر.

الجواب: أنا نعلم أنهم عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن، ولنا أيضًا تواتر أنه كان ينفذ الآحاد إلى النواحى لتبليغ الأحكام مع العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه.

التفتازانى

قوله: (للقاسانى) قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك.

قوله: (وأبو الحسين البصرى) صرح بالاسم لئلا يتوهم أن البصرى هو أبو عبد الله على ما هو دأبه فى هذا الكتاب، فإن مذهبه ليس وجوب العلم عقلاً مطلقًا بل فيما لا يسقط بالشبهة خاصة ثم لا يخفى أن القائلين بالوجوب عقلاً قائلون بالوجوب سمعًا.

قوله: (وذلك) أى ما نقل عنهم من الاستدلال شائعًا ذائعًا من غير نكير يوجب الحكم العادى قطعًا باتفاقهم على وجوب العمل بخبر الواحد، كما أن القول الصريح منهم يوجب العلم باتفاقهم، والحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد وإن كانت تفاصيل ذلك آحادًا وهذا إجماع منهم على

ذلك، وبهذا يندفع ما يقال: إن ما ذكر من الإخبار فى الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور، فإن قيل غاية ما ذكر جواز الاستدلال والعمل به وإنما النزاع فى الوجوب قلنا: إيجابهم الأحكام بأخبار الآحاد يدل على وجوب العمل بها على أن القول بالجواز دون الوجوب سمعًا مما لا قائل به وإنما الخلاف فى الوجوب عقلاً كما سبق.

قوله: (عمل أبو بكر) هو كان يرى حرمان الجدة حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن سلمة أن النبى عليه الصلاة والسلام أعطاها السدس وعمل عمر رضى الله عنه فى جزية المجوس بما روى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، وعمل فى غرة الجنين بما روى حملُ بن مالك بالحاء المهملة أنه كان عنده امرأتان إحداهما تسمى مليكة والأخرى أم عفيف رمت إحداهما الأخرى بحجر أو مسطح أو عمود فسطاط فأصاب بطنها فألقت جنينها «فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة عبد أو أمة». والمسطح بكسر الميم نوع من الملاعق وقيل عود يرقق به الخبز، وعمل بخبر الضحاك وهو الأحنف بن قيس التميمى أسلم على عهد رسول الله ﷺ ولم يره دعا له رسول الله عليه الصلاة والسلام حين قدم عليه وفد بنى تميم فذكروه له روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب إليه «أن يورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها». وعمل بخبر عمرو بن حزم: أن فى كل أصبع عشرة من الإبل، وكان عمر يرى أن فى الخنصر ستة وفى البنصر تسعة وفى الإبهام خمسة عشر، وفى كل من الآخرتين عشرة، وعمل عثمان وعلى رضى الله عنهما بقول فريعة بنت مالك بن سنان أخت أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه حيث قالت: جئت إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام استأذنه بعد وفاة زوجى فى موضع العدة فقال: «امكثى حتى تنقضى عدتك».

قوله: (وأيضًا فلا يخرج) وذلك للقطع بأنه بانضمام أمر إليه لم يصر هو متواترًا مفيدًا للقطع بل إنما تأكد الظن وزالت الشبهة.

قوله: (كان ينفذ الآحاد) اعترض عليه الآمدى وغيره بأن النزاع إنما هو فى وجوب عمل المجتهد وليس فى هذا ما يدل عليه.

الجيزاوى

المصنف: (**تكرر العمل به... إلخ**) يشير إلى إجماع سكوتى تواتر معنى وأنه إجماع قطعى.

الشارح: (**وبخبر حمل بن مالك**) بفتح الحاء والميم كما فى بعض الشروح.

الشارح: (**وكان يحلف على غير أبى بكر**) أى أن عليًا كرم الله وجهه كان لا يكتفى بخبر الواحد إذا كان غير أبى بكر حتى يحلفه على ما روى.

قال: (واستدل بظواهر مثل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾، لقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة:١٢٢]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾ [البقرة:١٧٤]، ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ [الحجرات:٦]، وفيه بعد).

أقول: وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد إلا الظن ولا يكفى فى المسائل العلمية، منها قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وجه الاحتجاج أن «لعل» هنا للوجوب لامتناع الترجى عليه تعالى، والطائفة من كل فرقة لا تكون أهل التواتر فقد أوجب الحذر بقول الآحاد وهو بعيد لأن المراد الفتوى فى الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا يجدى فى الأصول ومنها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٧٤] الآية، أوعد بالكتمان لقصد الإظهار، ولولا وجوب العمل به لما كان للإظهار فائدة فلم يصلح مقصودًا للشارع وهو أيضًا بعيد لأن المراد بما أنزل الله القرآن سلمنا لكن أين وجوب العمل، ومنها قوله: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، أمر بالتثبت فى الفاسق فدل على أن العدل بخلافه وهو أيضًا بعيد، لأنه مفهوم المخالفة وهو ضعيف، وإن سلم فاستدلال بظاهر فى أصل فلا يجدى.

التفتازانى

قوله: (ولا يكفى فى المسائل العلمية) إشارة إلى وجه البعد فى الجميع لا يقال: المسألة العلمية وسيلة العمل فيكفى فيها الظن، لأنا نقول: جميع مسائل الأصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن وإنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه.

قوله: (لامتناع الترجى) يعنى لما تعذر حمل لعل على حقيقته، التى هى الترجى حملت على أقرب المجازات وهو الطلب فيفيد الإيجاب كالأمر لما مر، وإنما قلنا: إنه أقرب المجازات لأن الترجى وإن لم يكن طلبًا بل توقعًا لكن لا يفهم منه فى حق الله تعالى إلا الطلب.

قوله: (والطائفة) يعنى أن الفرقة اسم للثلاثة فصاعدًا فالطائفة منها تكون واحدًا أو اثنين وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر وهو المراد بالآحاد.

قوله: (المراد الفتوى فى الفروع) بقرينة التفقه والإنذار فيختص القوم بالمقلدين دون المجتهدين ولو سلم أنه ليس بمراد فلا أقل من احتماله احتمالاً قريبًا ولا يبقى قطعيًا فلا تثبت به الأصول.

قال: (قالوا ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ [الإسراء:٣٦]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ [النجم:٢٨]، وقد تقدَّم ويلزمهم أن لا يمنعوه إلا بقاطع، قالوا توقف عليه الصلاة والسلام فى خبر ذى اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وإن سلم فإنما توقف للريبة بالانفراد فإنه ظاهر فى الغلط ويجب التوقف فى مثله).

أقول: المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد:

قالوا: أوّلاً: قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسرا:٣٦]، فنهى عن اتباع الظن، وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ [النجم:٢٨]، فذم باتباع الظن والنهى والذم دليل الحرمة فإنه ينافى الوجوب ولا شك أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن.

الجواب: بعدما تقدَّم من أن المتبع هو الإجماع وأنه ظاهر فى أصل يلزمهم أن لا يمنعوا التعبدية إلا بدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له فى الأشخاص ولا فى الأزمان وقابل التخصيص ولغيره.

قالوا: ثانيًا: توقف النبى ﷺ فى خبر ذى اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال ﷺ: «شىء من ذلك لم يكن»، حتى أخبره أبو بكر وعمر فدل أن خبر الواحد لا يعمل به.

الجواب: أنه ليس من صور محل النزاع لأن الكلام فى تعبد الأمة بخبر الواحد منقولاً عن الرسول وإن سلم فإنما توقف لأنه لما انفرد بالإخبار عنه بين جمع كثير فى أمر الغالب عدم مثله، وعدم الغفلة عنه إن كان كان ظاهرًا فى الغلط فظن كذبه فضلاً عن أن يكون مفيدًا للظن بصدقه والتوقف فى مثله وعدم العمل به واجب اتفاقًا.

التفتازانى

قوله: (إلى وجوب العمل) يعنى لا نسلم انحصار فائدة الإظهار فى وجوب العمل لجواز أن يكون جواز العمل أو الانضمام إلى آخر وآخر حتى يصير متواترًا موجبًا للعمل.

قوله: (وأنه ظاهر) أى كل من الدليلين ليس بقطعى بل ظاهر استدل به فيما يكون من الأصول التى لا بد في إثباتها عن قاطع.

قوله: (وقابل للتخصيص) فيما له عموم وهو القضايا والأحكام فيخص بما لا يطلب فيه العمل من الأصول.

قوله: (ولغيره) كتأويل العلم بما يعم الظن والقطع وتأويل الظنى بالشك والوهم.

قوله: (شىء من ذلك لم يكن) نقل بالمعنى وإلا فالمنقول: كل ذلك لم يكن والمقصود عموم السلب لا سلب العموم بدليل ما روى أنه قال: بعض ذلك قد كان ولأن «أم» سؤال عن أحد الأمرين فجوابه تعيين أحدهما أو نفيهما بالكلية.

الجيزاوى

الشارح: (ويلزمهم أن لا يمنعوه... إلخ) أى حيث منعوا العمل بخبر الواحد؛ لأنه يفيد الظن فلا يصح لهم أن يتمسكوا فى منعه بما يفيد الظن بل كان حقهم أن يتمسكوا بدليل قطعى مع أنهم تمسكوا بالظاهر.

قال أبو الحسين: (العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلاً كالعدل فى مضرة شىء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لأن الرسول بعث للمصالح فخبر الواحد تفصيل لها وهو مبنى على التحسين سلمنا لكنه لم يجب فى العقليات بل أولى سلمنا فلا نسلمه فى الشرعيات، سلمنا وغايته قياس ظنى فى الأصول، قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطًا، قلنا إن كان أصله المتواتر فضعيف، وإن كان المفتى، فالمفتى خاص، وهذا عام، سلمنا لكنه قياس شرعى، قالوا لو لم يجب لخلت وقائع ورد بمنع الثانية، سلمنا لكن الحكم النفى وهو مدرك شرعى بعد الشرع).

أقول: القائل بأنه يفيد بدليل العقل أما أبو الحسين فقال: الظن فى تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلاً فالعمل به واجب عقلاً، بدليل أنه لما كان اجتناب المضار إجمالاً واجبًا قطعًا وجب تفاصيله عقلاً مثل قبول خبر العدل فى مضرة أكل شىء معين فيحكم العقل بأن لا يؤكل وفى انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأن لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك، لأنه ﷺ بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعًا ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعًا.

والجواب: أنه مبنى على التحسين والتقبيح بالعقل وقد أبطلناه، سلمناه ولا نسلم أن العمل بالظن فى تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى للاحتياط ولم ينته إلى حد الوجوب، سلمنا ذلك فى العقليات فلم يجب مثله فى الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس، سلمناه لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن، لجواز كون خصوصية الأصل شرطًا أو خصوصية الفرع مانعًا والمسألة أصولية فلا يجدى فيها الظن.

وأما الباقون فقالوا: أولاً: صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطًا.

والجواب: أنه قياس بغير أصل فإن كان أصله الخبر المتواتر فضعيف لأن المتواتر وجب اتباعه لإفادته العلم لا للاحتياط فالجامع منفى وإن كان أصله فتوى المفتى فضعيف أيضًا لأن الفرق ظاهر وهو أن حكم المفتى خاص بمقلده فيها وحكم خبر الواحد عام فى الأشخاص والأزمان سلمناه لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن وهو شرعى لا دليل عقلى وهو خلاف مطلوبكم.

قالوا: ثانيًا: لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع أما الأولى فلأن القرآن والمتواتر لا يفيان بالأحكام بالاستقراء التام المفيد

للقطع، وأما الثانية فظاهره الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع كثيرة عن الحكم عقلاً سلمناه لكن نمنع الملازمة لأن الحكم فيما لا دليل فيه نفى الحكم ونفى الدليل دليل على نفى الحكم لما ورد الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركًا شرعيًا ولم يلزم إثبات حاكم غير الشرع.

التفتازانى

قوله: (فلم يجب مثله) بكسر اللام على لفظ الاستفهام ولم يقل ولا نسلمه فى الشرعيات كما فى المتن تنبيهًا على أن هذا المنع مجرد مطالبة بالدليل من غير أن يسند إلى سند يعتدّ به لما لا يخفى من سند الشارحين وهو منع كون العلة فى العقليات هى الظن المذكور لجواز أن يكون أمرًا لازمًا له فى العقليات خاصة أو منع كونه علة فى الشرعيات لجواز أن تكون خصوصيتها مانعة ثم أشار إلى دفع ما يتوهم دليلاً وهو قياس الشرعيات على العقليات.

قوله: (سلمناه) أى عدم الفرق المؤثر وصحة القياس على الفتوى لكن دعواكم ثبوت ذلك بدليل عقلى والقياس لما أفاد الظن دون العلم لم يكن دليلاً ولما كان أصله حكمًا شرعيًا لم يكن عقلياً بل شرعيًا بخلاف ما مر لأبى الحسين من قياس الشرعيات على العقليات فإنه لو ثبت كان عقليًا ولذلك اقتصر فى رده على أنه لا يفيد إلا الظن.

قوله: (بالاستقراء التام) أما فى القرآن فواضح وأما فى الحديث فلأن المتواتر أيضًا أحاديث قليلة مضبوطة عند أئمة الحديث ومعنى عدم وفائهما بالأحكام أن من الأحكام ما لم يمكن إسنادها إليهما إلا بطريق القياس على ما فيهما من الأحكام ثم لا يخفى أن الأنسب تقديم منع الملازمة إلا أنه قدم منع انتفاء اللازم ترقيًا من الأدنى الأضعف إلى الأعلى الأقوى لظهور أن منع الملازمة ههنا أقوى من منع انتفاء اللازم وحاصل الكلام أن عدم الدليل مدرك شرعى لعدم الحكم للإجماع على أن ما لا دليل فيه فهو منفى فضمير هو لعدم الدليل لا لعدم الحكم على ما ذهب إليه بعض الشارحين إذ المدارك إنما تقال للأدلة دون الأحكام ولهذا ذهب العلامة إلى أنه لا يصح جعل الضمير لنفى الحكم إلا إذا روى مدرك بضم الميم بمعنى أنه معلوم شرعى وهو بعيد وإنما قال: بعد الشرع لظهور أنه قبل ورود الشرع ليس من المدارك الشرعية.

(قال: أما الشرائط فمنها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف، وإجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم فى مثله ولا سماع للصبيان).

أقول: أما حكم خبر الواحد فما ذكرنا وأما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فأمور كلها في الراوى الشرط الأول: البلوغ لأن الصبى وإن قارب البلوغ وأمكنه الضبط يحتمل أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا إثم له فيه فلا مانع له من إقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الإقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال: أجمع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتيط فى الشهادة ما لم يحتط فى الرواية، لأنا نقول إنه مستثنى لمسيس الحاجة إليه لكثرة الجناية فيما بينهم إذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التى توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضًا كالعرايا وشهادة خزيمة هذا إذا سمع وروى قبل البلوغ، أما الرواية بعد البلوغ لخبر والحال أنه قد سمعه قبل البلوغ فإنها مقبولة، أما أولاً فقياسًا على الشهادة، وأنها متفق عليها، فالرواية أولى بالقبول، وأما ثانيًا فبإجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما فى مثله مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده، يدل عليه كتب الحديث، وأنهم لم يسألوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده؟ ولم يفرقوا بينهما قابلين روايتهم وإن احتمل الأمرين احتمالاً ظاهرًا، وأما ثالثًا فبإجماعهم على إحضار الصبيان مجالس الرواية وإسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما أفاد ذلك، وقد يقال: إن ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط.

التفتازانى

قوله: (فى مثله) أى مثل ما نحن فيه من الأخبار التى حملوها وسمعوها قبل البلوغ ورووها بعده.

قال: (ومنها الإسلام للإجماع وأبو حنيفة وإن قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم ولقوله تعالى: ﴿إن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ [الحجرات:٦]، وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه فى ذلك).

أقول: الشرط الثانى لقبول خبر الواحد: الإسلام، أما أولاً فبدليل الإجماع، فإن قيل أليس أبو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض، فيلزم فى الرواية، قلنا: نعم لكنه لا يقبل فى الرواية، قد صرح به وذلك أن شهادتهم قبلت للضرورة، صيانة للحقوق، إذ أكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان، وأما ثانيًا فلقوله تعالى: ﴿إن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات:٦]، والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء، وإن كان لا يسمى فى العرف المتأخر فاسقًا ويجعل قسيمًا له، ويعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها، وقد استدل بأن الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسًا على الفاسق، وقيل بأنه ضعيف لأنه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه فى ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه أو فى تحريم الكذب.

التفتازانى

قوله: (أو فى تحريم الكذب) يعنى أن ذلك إشارة إلى الدين أو إلى تحريم الكذب.

قال: (والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر، وأما عند غير المكفر فكالبدع الواضحة وما لا يتضمن التكفير إن كان واضحًا كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم، والرادّ ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ [الحجرات:٦] هو فاسق القابل نحن نحكم بالظاهر والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مختص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق، قالوا: أجمعوا على قبول قتلة عثمان وردّ بالمنع أو بأنه مذهب بعض وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول، وإن ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين، وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع أنه ليس بفاسق وإن قلنا المصيب واحد لأنه يؤدى إلى تفسيق وإيجاب الشافعى الحد لظهور أمر التحريم عنده).

أقول: ما ذكرناه حكم الكافر وأما المبتدع فقد يكون مبتدعًا ببدعة تتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا تتضمنه فإن كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفره به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالبدع الواضحة وسنذكر حكمها، وإن كان لا يتضمن التكفير فإن لم تكن واضحة قبل اتفاقًا وإن كانت واضحة كفسق الخوارج: استباحوا الدماء وشنوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم وقبله قوم قال الرادّ له: قد قال تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات:٦]، وهذا فاسق كما مر، وقال القابل: قال عليه الصلاة والسلام: «نحن نحكم بالظاهر» وهذا ظاهر إذا ظن صدقه، والمختار الردّ لأن الآية أولى بالعمل بها من الحديث.

فأوّلاً: لكونها متواترة والحديث آحادًا.

وثانيًا: لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل، ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر إذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه دون الخاص.

وثالثًا: لأنها لم تخصص إذ كل فاسق مردود والحديث مخصص لإيجاب العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر إذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقًا.

قالوا: قتل عثمان وهو إمام الحق بدعة واضحة، ومع هذا فالصحابة كانوا

يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو إجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة.

الجواب: لا نسلم القبول إجماعًا وإن سلمنا فلا نسلم الإجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الإجماع على قبول ذى البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبًا لبعضهم فإن القتلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديًا، وأما نحو خلاف البسملة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الأصول كزيادة الصفات فإنها وإن ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك أى من البدع الواضحة فيقبل اتفاقًا وإنما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما تبين فى موضعه فهذه حال العقائد، وأما ما يتوهم أنه فسق لكونه خللاً فى العمل نحو: من شرب النبيذ أو لعب بالشطرنج من مجتهد يراهما حلالاً أو مقلد له فيه فالقطع أنه ليس بفاسق، أما إذا قلنا: كل مجتهد مصيب فظاهر وإن قلنا: المصيب واحد فكذلك لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه فلو فسقنا به لفسقنا بواجب وأنه باطل بالضرورة، فإن قيل: أليس الشافعى يحدّ بشرب النبيذ مع ما ذكرتم من الوجوب؟ قلنا: الصحيح عدم الحد عليه والشافعى يحدّه لظهور أمر التحريم عنده لا لأنه فاسق ولذلك قال: أحدّ شارب النبيذ وأقبل شهادته.

التفتازانى

قوله: (ومن لم يكفره) أى المبتدع **(به)** أى بالبدعة التى تتضمن التكفير وتذكير الضمير بتأويل الابتداع وكذا جميع الضمائر العائدة إلى البدعة فى غير هذا المقام.

قوله: (فهو) أى ذلك المبتدع **(عنده)** أى عند من لم يكفره **(كالبدع)** أى كأهل البدع الواضحة، يشير إلى أن قوله: أما غير المكفر مبتدأ خبره قوله: فكالبدع بحذف صدر الجملة.

قوله: (وأما نحو خلاف البسملة) يعنى أن رأى كل من المتخاصمين فى مثل هذه المسائل وإن كان بدعة عند الآخر وقطعيًا بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التى تقدح فى قبول الرواية، ثم البدعة عند المصنِّف فى البسملة هو جعلها من القرآن وفى الصفات هو جعلها غير زائدة على الذات بل عينها كما هو رأى المعتزلة، وإن أريد بالزيادة الغيرية فالبدعة من الزيادة لأن الحق أنها ليست عين الذات ولا غيرها وفى شرح العلامة أن قوله: فإن ادعى القطع معناه القطع بحقيقة

أو بأنه من الفسق الواضح أو مما يكفر به فليس من ذلك، أى من القطعى أو من الفسق الواضح أو مما يكفر به ولفظ المنتهى مشعر بأن المراد أنه ليس من القطعى.

قوله: (لفسقنا بواجب) أى بارتكاب عمل متفرع على رأى يجب عليه الحكم بموجبه فإن على المجتهد يجب اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مجتهد وإلا فالتفسيق إنما هو بالشرب وهو ليس بواجب بل مباح عنده والواجب عليه هو الحكم بإباحته.

الجيزاوى

الشارح: **(والشافعى يحده لظهور أمر التحريم لا لأنه فاسق)** عبارة المستصفى وقد قال الشافعى: أقبل شهادة الحنفى وأحده إذا شرب النبيذ لأن هذا فسق غير مقطوع به إنما المقطوع به فسق الخوارج... إلخ.

قال: (ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن).

أقول: الشرط الثالث: رجحان ضبط الراوى على سهوه إذ مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف الإصابة فلا يحصل الظن.

قال: (ومنها العدالة: وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح، وقد اضطرب فى الكبائر فروى ابن عمر: «الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد فى الحرم» وزاد أبو هريرة: «أكل الربا»، وزاد على رضى الله عنه: «السرقة وشرب الخمر» وقيل: ما توعد الشارع عليه بخصوصه وأما بعض الصغائر فما يدل على الخسة: كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال والحرف الدنية مما لا يليق به ولا ضرورة).

أقول: الشرط الرابع: عدالة الراوى وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة فقولنا: دينية ليخرج الكافر وقولنا: تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقولنا: ليس معها بدعة ليخرج المبتدع إذ هؤلاء لا تقبل روايتهم وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها، وإنما تتحقق باجتناب أمور أربعة: الكبائر، والإصرار على الصغائر، وبعض الصغائر، وبعض المباح، أما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة، فروى ابن عمر رضى الله عنهما تسعة: «الشرك بالله وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف والسحر، وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد فى الحرم»، وزاد أبو هريرة: «أكل الربا»، وزاد على رضى الله عنه: «السرقة وشرب الخمر»، وربما قيل الكبيرة: كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه، وقال بعض: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقلها مفسدة أو أكثر منه، فإن مفسدة دلالة الكفار إلى المسلمين ليستأصلوهم أكثر من مفسدة الفرار من الزحف، ومفسدة إمساك المحصنة ليزنى بها أكثر من مفسدة القذف، ويمكن أن يقال: هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين، دلالة أدنى ما ذكر من الأمور.

وأما الإصرار على الصغائر فمرجعه العرف وبلوغه مبلغًا ينفى الثقة، وأما ترك بعض الصغائر فالمراد منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة: كسرقة لقمة

والتطفيف فى الوزن بحبة، وأما ترك بعض المباح، فالمراد ما يدل على مثل ذلك: كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال، والحرف الدنيئة: كالدباغة والحجامة والحياكة، ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك لأن مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبًا.

التفتازانى

قوله: (رجحان ضبطه على سهوه) فى كلام الآمدى رجحان ضبطه على عدم ضبطه وذكره على سهوه، فلم يجعل السهو مقابلاً للضبط.

قوله: (التقوى) وهو الاحتراز عما يذم به شرعًا والمروءة عرفًا وفى كلامه إشعار بأن تارك المروءة فاسق وليس كذلك ولم يقتصر على ذكر التقوى لأنها تتعلق بالعمليات خاصة فلا بد من تحقق نفى البدعة المتعلقة بالاعتقاديات إلا أن فى كون البدعة مخلاً بالعدالة نظرًا ولهذا لم يتعرض له الإمام الغزالى حيث قال: هى هيئة راسخة فى النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا ثم لا يخفى أن اشتراط العدالة مغن عن اشتراط الإسلام.

قوله: (إذ هؤلاء) أى الكافر والفاسق والمبتدع لا تقبل روايتهم على ما مر من التفصيل فى المبتدع والأنسب بالاحتراز أن يقال: إذ هؤلاء ليسوا عدولاً.

قوله: (والإلحاد فى الحرم) أى الظلم فى حرم مكة وهو فى الأصل الميل، قال تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، أى من يرد فيه مرادًا حال كونه مائلاً عن القصد ظالمًا وحقيقته متلبسًا بإلحاد متلبسًا بظلم على أنهما حالان مترادفان.

قوله: (وقال بعض) إشارة إلى ما ذكره بعضهم من أنك إذا أردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فإن نقصت عن أقل مفاسدها فهى من الصغائر وإلا فمن الكبائر ثم قال: الأولى أن تضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها فى دينه إشعار ما هو للأصغر من الكبائر المنصوص عليها.

الجيزاوى

المصنف: (وهى محافظة دينية) يريد ملكة نفسانية يلزمها المحافظ على الدين.

المصنف: (وتتحقق باجتناب الكبائر... إلخ) أى تتحقق العدالة باعتبار أدناها إذ

العدالة لها مراتب.

المصنف: **(كاللعب بالحمام)** أى من غير قمار.

الشارح: **(إذ هؤلاء لا تقبل روايتهم تعليل لخروجهم)** أى إنما خرج هؤلاء بهذا القيد لأنه لا تقبل روايتهم.

الشارح: **(ويمكن أن يقال هو ما يدل على قلة المبالاة... إلخ)** هو راجع إلى قول البعض المذكور قبله لأنهما متلازمان كذا فى التحرير.

قوله: **(هو الاحتراز عما يذم به شرعًا)** ذكر الضمير العائد على التقوى مراعاة للخبر قيل الأولى أن يقال: هى الاحتراز عن الكبائر لأن الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر، وأما كونها الاحتراز عما يذم شرعًا فيقتضى أنه لا فرق بين المعصوم والمتقى وليس كذلك.

قوله: **(مغن عن اشتراط الإسلام)** قد يقال: لما اختص بذلك خص بالذكر.

قوله: **(والمروءة عرفًا)** لعل هنا سقطًا والأصل: والمروءة هى الاحتراز عما يذم به عرفًا.

قوله: **(وفى كلامه إشعار... إلخ)** كلام المصنف لا إشعار فيه لأنه عطف المروءة على التقوى وقد ذكر أن العدالة تتحقق بترك بعض المباح نعم فى كلام الشارح حيث قال: وقولنا تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق.

قوله: **(وحقيقته متلبسًا بإلحاد متلبسًا بظلم)** أى معناه الوضعى الذى يقتضيه التركيب بحسب أصل الوضع، وأما ما ذكر قبل من قوله: حال كونه مائلاً عن القصد ظالمًا فبيان أصل المعنى ومآله.

قال: (**وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فمختص بالشهادة**).

أقول: هذه شروط فى الرواية والشهادة وتعتبر فى الشهادة شروط لا تعتبر فى الرواية: كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له، وعدم العداوة للمشهود عليه، لأن أمر الشهادة أخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات، ولأنه خاص، فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وأيضًا فالمساهلة فيها بخصوصها أكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من كثرة رواة المفترى.

التفتازانى

قوله: (**والعدد**) زيادة من الشارح لا توجد فى نسخ المتن.

قوله: (**ولأنه خاص**) عطف على لقوة البواعث عليه والضمير لأمر الشهادة وقوله: وأيضًا دليل آخر لاشتراط الأمور المذكورة فى الشهادة دون الخبر.

الجيزاوى

الشارح: (**ولأنه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام**) حاصله الفرق بين الرواية والشهادة بأن الرواية: الخبر فيها عام لا يختص بمعين، وأما الشهادة: فالخبر فيها غير عام بل مختص بمعين وأورد على هذا الفرق أن الشهادة قد تكون فى الأمر العام كالشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين إلى يوم القيامة والرواية قد تكون فى الأمور الجزئية كالإخبار عن النجاسة وأوقات الصلوات وأجيب بأن العموم فى الشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين إلى يوم القيامة إنما جاء بطريق العرض والتبع والمقصود الأول منها الواقف وإثباته عليه وهو شخص معين، والمقصود فى الإخبار بالنجاسة ونحوها نقل الحكم العام الذى لا يختص بواحد معين.

قال: (مسألة: مجهول الحال لا يقبل وعن أبى حنيفة قبوله، لنا الأدلة تمنع من الظن، فخولف فى العدل فيبقى ما عداه، وأيضًا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر، قالوا: الفسق سبب التثبت، فإذا انتفى انتفى، قلنا لا ينتفى إلا بالخبرة أو التزكية، قالوا: نحن نحكم بالظاهر، ورد بمنع الظاهر وبنحو: ﴿وَلا تَقْفُ﴾ [الإسراء:٣٦]. قالوا: ظاهر الصدق كإخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته. ورد بأن ذلك مقبول مع الفسق والرواية أعلى رتبة من ذلك).

أقول: مجهول الحال، وهو من لا تعلم عدالته لا تقبل روايته، وروى عن أبى حنيفة قبول روايته اكتفاءً بسلامته من الفسق ظاهرًا.

لنا الأدلة نحو: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ [النجم:٢٨]، دلت على المنع من اتباع الظن فى المعلوم عدالته وفسقه والمجهول فخولف فى المعلوم عدالته بدليل هو الإجماع فيبقى فيما عداه معمولاً به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول، وأيضًا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر فإنا لا نقنع بظهور عدمهما ما لم يتحقق.

قالوا: أولاً: الفسق شرط وجوب التثبت، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت.

الجواب: لا نسلم أنه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشىء عدمه، والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل إلا بالخبرة به أو بتزكية خبير به له واعلم أن هذا مبنى على أن الأصل الفسق أو العدالة والظاهر أنه الفسق لأن العدالة طارئة ولأنه أكثر.

قالوا: ثانيًا: قال عليه السلام: نحن نحكم بالظاهر. وهذا ظاهر، إذ يوجب ظنًا ولذلك أسلم أعرابى فشهد بالهلال، فقبل.

الجواب: أما أوّلاً فبأنا لا نسلم أن هذا ظاهر بل يستوى فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم عدالته، وأما قصة الأعرابى فلعله عليه الصلاة والسلام عرف عدالته لأن الإسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة وأما ثانيًا: فلأنه معارض بنحو: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ [النجم:٢٨].

قالوا: ثالثًا: هو ظاهر الصدق فيقبل إخباره كإخباره بكون اللحم مذكاة وبكون الماء طاهرًا أو نجسًا، وبرق جاريته التى يبيعها إذ فى الكل لا يشترط العدالة ويكتفى

بظاهر صدقه.

والجواب: أولاً بأن ذلك ليس محل النزاع، إذ محل النزاع ما اشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقًا، وثانيًا بأن الرواية أعلى مرتبة من هذه الأمور الجزئية لأنها تثبت شرعًا عامًا فلا يلزم من القبول فى ذلك القبول فى الرواية.

التفتازانى

قوله: (فخولف) أى كل من الأدلة وكذا ضمير يبقى ومعمولاً به وضمير ما عداه لمعلوم العدالة وضمير فيه ومنه لما عداه وقد يعترض بأن الآيات مخصصة بما المطلوب فيه العلم من الأصول كما سبق الإجماع على وجوب اتباع الظن فى العمليات سواء حصل بخبر العدل أو غيره ويجاب بأنه لا ظن فى المجهول فلا جهة للتخصيص على أن قبول الرواية ليس من العمليات وإن كان يؤول إليها كسائر مسائل الأصول وفيه نظر.

قوله: (فإنا لا نقنع بظهور عدمهما) يعنى لا يكفى ظهور عدم الصبا والكفر فى قبول الرواية بل يجب تحقق ظن عدمهما وتوهم الشارح العلامة أن المراد تحقق ظن عدمهما فى الشهادة فاعترض بأن الاحتياط فى باب الشهادة آكد وههنا بحث وهو: أنا لا نفهم من ظهور عدمهما سوى ظنه فإذا تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعًا وكأنه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد.

قوله: (فلا يجب التثبت) هذا على قانون المعقول غير موجه لأن رفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم إلا أنه إلزام على القائلين بمفهوم الشرط فيندفع ما ذكره العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب إلا أنه يمكن تمشيته بما ذكره من أن تعدد السبب ههنا معلوم لأن الجهل بالعدالة والفسق أيضًا سبب التثبت.

قوله: (ولأنه) أى الفسق أكثر فهو أغلب على الظن وأرجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر لكن فى كون العدالة طارئة نظر بل الأصل أن الصبى إذا بلغ بلغ عدلاً حتى تصدر عنه معصية.

الجيزاوى

المصنف: (لنا الأدلة تمنع من الظن) أى قوله تعالى: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ**﴾ [النجم:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ [الإسراء:٣٦]، ونحو ذلك

تمنع من الظن، ويرد عليه أنه قد مر منه الاعتراض على من استدل بهذه الآيات على منع العمل بخبر الواحد بأن ذلك استدلال بالظن على ما هو أصل لا يكفى فيه الظن فبين كلاميه تناف.

المصنف: (وأيضًا الفسق مانع) فوجب تحقق ظن عدمه اعترض بأن العلماء والعقلاء على أنه إذا تم المقتضى لا يتوقفون إلى أن يظنوا عدم المانع بل المدار على عدم الظهور المانع.

الشارح: (فخولف فى المعلوم عدالته) أى المظنون ذلك ظنًا قويًا.

الشارح: (الفسق شرط التثبت) أى لقوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا) فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت أى لأن ذلك هو معنى الشرط كما سيقرره المصنف، وأكثر استعمال «إن» فى غير السبب على أن الأصل عدم تعدد السبب ثم قول الشارح الفسق شرط بيان لمراد المصنف من قوله الفسق سبب.

قوله: (فلا جهة للتخصيص) أى لأنه لم يدخل وهذا الجواب غير ملاق لكلام المصنف والشارح.

قوله: (فاعترض بأن الاحتياط فى باب الشهادة آكد) أى فلا يلزم من وجوب تحقق ظن عدم الصبا والكفر فى الشهادة وجوب تحقق ظن عدم الفسق فى الرواية.

قوله: (وههنا بحث وهو أنا لا نفهم من ظهور عدمهما... إلخ) رد بأن المراد بظهور عدمهما ظهور عدم الدليل عليهما وهو غير ظن العدم.

قوله: (إلا أنه يمكن تمشيته) أى تمشية اعتراض العلامة بما ذكره من أن تعدد السبب معلوم، وفيه أنه أول النزاع فإن من قال بأن خبر المجهول يعمل به كيف يسلم أن الجهل أيضًا سبب للتثبت.

قوله: (لكن فى كون العدالة طارئة نظر... إلخ) رد بأن الرسوخ معتبر فى العدالة فلا يصير الصبى إذا بلغ عدلاً إلا إذا صارت التقوى ملكة له راسخة فيه غير أن ذلك يعكر على مسألة الأعرابى الذى قبلت شهادته عقب إسلامه.

قال: (الأكثر أن الجرح والتعديل يثبت بقول الواحد فى الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما، الأول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره، قالوا شهادة فيتعدد، وأجيب بأنه خبر، قالوا: أحوط. أجيب: بأن الآخر أحوط، والثالث ظاهر).

أقول: الأكثر على أن الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد فى الرواية ولا يثبت به فى الشهادة بل يجب اثنان وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعًا، وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعًا، وهو قول القاضى، قال القائل الأول: التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه أى لا يحتاط فيه إلا ما يحتاطه فى أصله، كغيره من الشروط وقد اكتفى فى أصل الرواية بواحد، وفى الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كأصله، واعلم أنه لا يتم مدعاه إلا بأن يبين أنه لا ينقص عن أصله حتى يثبت له أنه يجب فى الشهادة اثنان ولم يثبت كما فى تعديل شهود الزنا فإنه يكفى اثنان.

القائلون بالمذهب الثانى قالوا: أولاً: شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات، وأجيب بالمعارضة بأنه إخبار فيكفى الواحد كسائر الأخبار.

وقالوا: ثانيًا: اعتبار العدد أحوط، لأنه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث، وأجيب بأن الآخر وهو عدم اعتبار العدد أحوط لأنه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث، وأما المذهب الثالث، فالكلام فيه سؤالاً وجوابًا ظاهر مما قلنا إذ يجعل المعارضة فى الثانى دليلاً، والدليل معارضة فيقال خبر فيكفى الواحد فيعارض بأنه شهادة فلا يكفى أو يقال أحوط فيعارض بأن الآخر أحوط.

التفتازانى

قوله: (واعلم) يعنى أن عدم زيادة الشرط على مشروطه إنما تفيد عدم اشتراطه العدد فى تعديل الراوى أو جرحه ولا تفيد اشتراطه فى تعديل الشاهد أو جرحه فلا بد فى ثبوت تمام المدعى من ثبوت أن الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس بثابت لأنه يشترط فى شهود الزنا كونهم أربعة ويكفى فى تعديلهم اثنان على أن عدم الزيادة أيضًا ليس بثابت إذ يكفى فى شهادة هلال رمضان واحد ويفتقر فى تعديله إلى اثنين، ويمكن الجواب بأن كلاً منهما ثابت فى باب الشهادة على الإطلاق وزيادة الأصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة هلال

رمضان إنما يثبت بخصوص نص احتياطًا لدرء العقوبات وإيجاب العبادات.

قوله: (بالمذهب الثانى) وهو أنه لا يثبت بالواحد فيها جميعًا بل لا بد من العدد وما وقع فى نسخ الشارح من تقديم الثالث على الثانى كأنه من سهو القلم.

الجيزاوى

الشارح: (وهو عدم اعتبار العدد أحوط) هذه المعارضة مدفوعة بأن شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع.

قوله: (ويمكن الجواب بأن كلا منهما... إلخ) لم يرتض هذا الجواب صاحب التحرير.

قال: (مسألة: قال القاضى: يكفى الإطلاق فيهما وقيل لا فيهما، وقال الشافعى رضى الله عنه فى التعديل وقيل بالعكس، وقال الإمام إن كان عالمًا كفى فيهما وإلا لم يكف، القاضى إن شهد بغير بصيرة لم يكن عدلاً وفى محل الخلاف مدلس، وأجيب بأنه قد يبنى على اعتقاده أو لا يعرف الخلاف النافى لو اكتفى لأثبت مع الشك للالتباس فيهما، أجيب بأنه لا شك مع أخبار العدل، الشافعى لو اكتفى فى الجرح لأدى إلى التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح، الإمام غير العالم يوجب الشك).

أقول: قال القاضى أبو بكر: يكفى الإطلاق فى الجرح والتعديل ولا حاجة إلى ذكر السبب وقال قوم: لا يكفى الإطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب، وقال الشافعية: يكفى فى التعديل دون الجرح وقيل بالعكس، أى يكفى فى الجرح دون التعديل، وقال الإمام: إن صدر عمن يعلم أسبابهما كفى الإطلاق فيهما، وإلا لم يكف فيهما، احتج القاضى بأنه إن شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلاً وهو خلاف المفروض، وأما ما يقال: إنه قد اختلف فى سبب الجرح فربما جرح بسبب لا نراه فنقول: مهما أطلق فى محل الخلاف كان مدلسًا، وذلك يقدح فى عدالته، وأجيب أوّلاً بأنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحًا حقًا فلا يكون مدلسًا، وثانيًا بأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلاً فلا تدليس احتج النافى وهو القائل لا يكفى الإطلاق فيهما بأنه لو اكتفى بالإطلاق لأثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس فى أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان.

الجواب: أنا لا نسلم أنه يثبت مع الشك فإن قول العدل يوجب الظن فإنه لو لم يعرف لم يقل، احتج الشافعية على أنه يكفى فى التعديل خاصة بأنه لو اكتفى به فى الجرح لأدى إلى التقليد واللازم باطل أما الملازمة فللاختلاف فى أسباب الجرح فهو فى كون الحديث مردودًا مقلد للجارح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحًا وربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحًا وأنه بعض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهدًا من يقلد فى بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدًا إذ لا واسطة وأما بطلان اللازم فلأن الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلامنا فى المجتهد القائل بالعكس، قال: العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الإمام قال: لو

أثبتنا أحدهما بقول غير العالم بأسبابهما لأثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت المآخذ والمسألة اجتهادية.

التفتازاني

قوله: (وأما ما يقال) إشارة إلى أن قوله: وفى محل الخلاف مدلس دفع لما يجاب به عن تمسك القاضى ثم الظاهر أن قوله: وأجيب جواب التمسك لكن تصريح الشارح فى آخر كل من الوجهين بنفى التدليس ربما يشعر بأنه دفع لهذا الدفع ليبقى الجواب المذكور سالمًا وقد يعترض على الثانى بأن عدم معرفة الخلاف تنافى البصيرة بحالى الجرح والتعديل لأن من تمام البصيرة معرفة أسبابهما على ما فيهما من الاتفاق والاختلاف.

قوله: (لأدى إلى التقليد) يريد أن الاكتفاء بالإطلاق فى التعدى لا يؤدى إلى التقليد لعدم الاختلاف فى أسباب التعديل على ما قال الآمدى إنه قال الشافعى: لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح بخلاف العدالة فإن سببها واحد لا اختلاف فيه لكن لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب للعدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها والأقرب ما ذكره الإمام فى البرهان والغزالى فى المستصفى أن أسباب التعديل لكثرتها لا تضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفى فيه بالإطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر إلى اجتماع أجزاء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفى فيه انتفاء شىء من الأجزاء والشروط فيذكر.

قوله: (فقد عرفت المآخذ) أى مآخذ الأقوال والمسألة اجتهادية يكتفى فيها بالظن فعليك بالترجيح واختيار ما هو أغلب على الظن.

الجيزاوى

المصنف: **(وقال الإمام إن كان عالمًا... إلخ)** ظاهر هذا أن القاضى يكتفى بالإطلاق فيهما مطلقًا من غير شرط كون المعدل والمجرح عالمًا، والمعروف عنه أنه لا يجب ذكر سبب الجرح والتعديل إذا كان كل من الجارح والمعدل بصيراً بذلك كما مشى عليه الغزالى فى المستصفى، ودليل القاضى الذى ذكره المصنف يفيد أنه لا بد أن يكون المعدل والمجرح ذا بصيرة فالأقوال فى الحقيقة أربعة كلها على تقدير العلم.

المصنف: (لأثبت مع الشك للالتباس فيهما) أى لا يثبت الجرح أو العدالة مع الشك لأن إطلاق التعديل أو التجريح يجوز أن يكون عن أمر هو سبب لذلك وأن يكون عن أمر ليس سببًا لكنه يظنه سببًا للاختلاف فى ذلك.

الشارح: (فنقول مهما أطلق فى محل الخلاف كان مدلسًا) هذا تخصيص لدعوى القاضى أنه يكفى الإطلاق فيهما بأن محله فى غير صورة الخلاف أى فيما إذا كان المعدل والمجرح معدلاً ومجرحًا باتفاق أما إن كان معدلاً عند قوم ومجرحًا عند آخرين فلا بد من ذكر السبب وهو خلاف المنقول عن مذهب القاضى.

الشارح: (ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله) الأولى أو لا يخطر بباله ليكون سببًا آخر ثم إن ما ذكر فى هذه المسألة مبنى على أنه يجب فى الشهادة والرواية أن يكون الشاهد والراوى عدلاً فى مذهب الحاكم والمجتهد ولا يكفى عدالته فى مذهبه المخالف لمذهب الحاكم والمجتهد مع أن المقصود أن يكون الشاهد والراوى ثقة يحصل الظن بخبره ولا يفهم منه قلة المبالاة بالدين والكذب حرام فى جميع المذاهب.

قوله: (أى تمسك القاضى) هو أنه إن شهد بغير بصيرة لم يكن عدلا والمفروض عدالته.

قوله: (جواب التمسك) أى جواب عن تمسك القاضى بأنه إن شهد بغير بصيرة لم يكن عدلاً، وحاصل الجواب أنه قد يبنى على اعتقاده فيما يراه حقًا فعدم بصيرته لا تنافى عدالته.

قوله: (وقد يعترض على الثانى... إلخ) يجاب بأن عدمه عدم معرفته الاتفاق والاختلاف فى أسباب الجرح لا ينافى بصيرته وإن نافى كمال البصيرة، والقاضى إنما اشترط البصيرة.

قال: (مسألة: الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا أنه جمع بينهما فوجب أما عند إثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح).

أقول: إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم، لنا أن تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل فإن غايته قول المعدل إنه لم يعلم فسقًا ولم يظنه فظن عدالته، إذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول: أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبًا، ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما أخبرا به، والجمع أولى ما أمكن لأن تكذيب العدل خلاف الظاهر، هذا إذا أطلقا وأما إذا عين الجارح السبب ونفاه المعدّل بطريق يقينى مثل أن يقول الجارح هو قتل فلانًا يوم كذا، وقال المعدل هو حى وأنا رأيته بعد ذلك اليوم، فيقع بينهما التعارض لعدم إمكان الجمع المذكور وحينئذ يصار إلى الترجيح.

التفتازانى

قوله: (وقيل بل التعديل مقدم) المذكور فى نسخ المتن وقيل الترجيح أى الحكم هو أن يرجح أحدهما بمرجح فيقدم ومن ههنا، اضطرب كلام الشارحين فى تقرير الدليل ومرجع الضمير فى «بينهما» فذهب العلامة إلى أن المعنى أن الجارح جمع بين إثبات شىء يقينًا مع عدم نفى المعدل إياه يقينًا.

أما الأول فلأن الظاهر من حال العدل أن لا يجرح إلا عن يقين.

وأما الثانى فلأن الكلام فى الصور الثلاث التى لم يعين الجارح سبب الجرح أو عين ولم ينفه المعدل أو نفاه بطريق غير يقين إذ لا خلاف فى أنه إذا عين السبب ونفاه المعدّل يتعين أن التقديم لا يكون إلا بالترجيح ثم قال: وله محمل آخر يتعين فيه مرجع ضمير «بينهما» وهو أن يريد أن تقديم الجرح فى الصور الثلاث جمع بين تقديم الجرح والعمل بالترجيح لأن الجرح راجح فى الصور الثلاث لأن الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل أو عرفه ولم ينفه أصلاً أو نفاه لا بيقين وتقرير المحقق واضح لا غبار عليه وكأنه تحقق ما وقع فى بعض الشروح أن العمل بالجرح لا ينفى مقتضى التعديل فى غير صورة التعيين فيكون جمعًا بينهما فكان أولى بخلاف ما إذا عين ونفى بيقين فإنه لا بد من الترجيح لكن قوله: هذا إذا أطلق ليس على ما ينبغى إذ لا يتناول ما إذا عين الجارح السبب ولم يمنعه المعدل أو نفاه لا بيقين.

الجيزاوى

الشارح: (وقيل بل التعديل مقدم) قيل: إن هذا لم يذكره الآمدى ولا الإمام وغيرهما مع مخالفته لما هو شرح له إذ الذى فى المتن: وقيل بل الترجيح وحينئذ فيحمل قول الشارح: وقيل بل التعديل مقدم على أنه مقدم فى الجملة وهو إذا رجح على الجرح ويفهم منه أنه إذا رجح الجرح يكون هو المقدم فيوافق المتن وهو تكلف ظاهر.

قوله: (من ههنا اضطرب كلام الشارحين) أى من أن فى نسخ المتن: وقيل الترجيح اضطرب كلام الشارحين... إلخ. أما لو كان الذى فى نسخ المتن: وقيل التعديل لكان تقرير الدليل ومرجع الضمير فى قوله: جمع بينهما واضحًا كما قرره الشارح.

قال: (مسألة: حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها، المختار تعديل إن كان عادته أنه لا يروى إلا عن عدل وليس من الجرح ترك العمل فى شهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدَّم ولا بالتدليس على الأصح كقول من لحق الزهرى قال الزهرى موهمًا أنه سمعه، ومثل وراء النهر يعنى غير جيحان).

أقول: هذه طرق التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى شهادة أحد فإن كان الحاكم العدل لا يرى العدالة شرطًا فى قبول الشهادة لم يكن تعديلاً وإن كان يراه شرطًا فهو تعديل اتفاقًا وكذا إذا عمل العالم الذى يرى العدالة شرطًا فى قبول الرواية بروايته وإنما الخلاف فى رواية العدل عنه هل هو تعديل أم لا؟ فيه مذاهب:

أولها: تعديل إذ الظاهر أنه لا يروى إلا عن عدل.

ثانيها: ليس بتعديل إذ كثيرًا نرى من يروى ولا يفكر ممن يروى.

وثالثها: وهو المختار أنه إن علم من عادته أنه لا يروى إلا عن عدل فهو تعديل وإلا فلا، وأما ترك العمل بشهادته أو بروايته فليس جرحًا له لجواز أن تدلا وتقبلا ولا يرتب عليهما أثر ما لمعارض كرواية أو شهادة أخرى أو فقد شرط آخر غير العدالة، وكذلك الحد فى شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لأنه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ إذا كان مذهبه ليس جرحًا، وكذلك أمثالها من خلاف البسملة ومسائل الأصول مما تقدَّم فى الإجماع وكذلك التدليس من المعاريض ليس بجرح على الأصح وذلك كقول من لحق الزهرى: قال الزهرى كذا موهمًا أنه سمعه منه، ومثل حدَّثنا فلان بما وراء النهر موهمًا أنه يريد بالنهر جيحان، وإنما يريد به غيره لأن قصده لذلك غير واضح.

التفتازانى

قوله: (**وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية**) عبارة الآمدى وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود عليه إذا لم يكمل نصاب الشهادة ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ولا بالتدليس وأراد المصنِّفُ الحد فى شهادة الزنا فقال ولا الحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا المسائل الاجتهادية ونحوهما مما تقدَّم ولا بالتدليس ولما كان الكلام فى طرق الجرح

والتعديل من تصريح المزكى بذلك وعدم تصريحه لا فى موجبات قبول الرواية وعدم قبولها من أوصاف فى الراوى اعتبر الشارح العلامة الحد فى المسائل الاجتهادية والشهادة فى التدليس على معنى ولا الحد بمزاولة المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ إذا كان مذهب المباشر ولا الشهادة بتدليس الراوى إذ لا معنى لاعتبار الحد فيه على ما هو مقتضى ظاهر الكلام وجوز أن يكون المعتبر فيهما جميعًا هو الشهادة على ما هو ظاهر كلام الآمدى وبعضهم لم يلتفت إلى وضع المسألة ولا إلى جانب اللفظ فجعل المعنى أن ليس من الجرح ترك الراوى العمل بالمسائل الاجتهادية ولا بتدليسه فى روايته ولم يبينوا المراد بنحوها وحمله الشارع المحقق على ما تقدَّم فى الإجماع من خلاف البسملة وبعض مسائل الأصول كزيادة الصفات وقدر الحد فى المسائل الاجتهادية على ما هو الظاهر وأبهم الأمر فى التدليس ومسائل الأصول على ما هو دأبه لأن اعتبار الحد فيهما ظاهر الفساد وعدم اعتباره مع ظهور عطفهما على مسائل الاجتهاد خارج عن سنن الاستقامة وقول الآمدى: ولا الشهادة بالزنا لأنه لم يأت بصريح القذف وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة ولا بالتدليس لأنه ليس بكذب وإنما هو من المعاريض المغنية عن الكذب ربما يشعر بأن مراده أنه لا يحصل جرح الراوى وعدم قبول روايته بشهادته فى الزنا من غير نصاب ولا بارتكابه المحرمات التى هى محل اجتهاد ولا بتدليسه فى روايته.

قوله: (لحق الزهرى) أى لم يعاصره لكن روى عمن لقيه أو عاصره ورواه لكن سمعه بواسطة، كذا ذكره العلامة.

قوله: (جيحان) نهر بالشام وما ذكر ظاهر فى: سمعت فلانًا وراء النهر على ما فى المتون والشروح وأما فى: سمعت فلانًا بما وراء النهر على ما فى هذا الشارح فالظاهر منه بلاد ما وراء النهر والنهر جيحون.

الجيزاوى

قوله: (فجعل المعنى أن ليس من الجرح ترك الراوى العمل... إلخ) أى أن ترك العمل المذكور ليس من أسباب الجرح ولا يكون الراوى به مجروحًا.

قوله: (أى لم يعاصره لكن روى عمن لقيه) هذا لا يصلح تفسيرًا للحوق إذ معناه أنه عاصره، فالأحسن أن يقول: أى عاصره ولكن لم يسمع منه فإن كان معنى لحقه أتى بعده صح تفسيره بقوله: أى لم يعاصره ويكون قوله: وكذا لو عاصره إشارة إلى مسألة اخرى.

قال: (مسألة: الأكثر على عدالة الصحابة، وقيل كغيرهم وقيل إلى حين الفتن، فلا يقبل الداخلون لأن الفاسق غير معين، وقالت المعتزلة عدول إلا من قاتل عليًا. لنا ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [الفتح:٢٩] «أصحابى كالنجوم» وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد فى الامتثال، وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوّبة وغيرهم).

أقول: أكثر الناس على أن الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم العدل وغير العدل فيحتاج إلى التعديل، وقيل هم كغيرهم إلى حين ظهور الفتن أعنى بين على ومعاوية وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقًا، أى من الطرفين وذلك لأن الفاسق من الفريقين غير معين فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل، وأما الخارجون عنها فكغيرهم وقالت المعتزلة: هم عدول إلا من علم أنه قاتل عليًا فإنه مردود ، لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات نحو قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]، أى عدولاً، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١١٠]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح:٢٩]، ومن الحديث نحو قوله: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وقوله: «خير القرون قرنى ثم من بعدهم الأقرب فالأقرب»، وقوله فى حقهم: «لو أنفق أحد ملء الأرض ذهبًا لما نال مد أحدهم»، ولنا أيضًا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد فى امتثالهم الأوامر والنواهى وبذلهم الأموال والأنفس، وذلك ينافى عدم العدالة، وأما ما ذكروه من الفتن فيحمل على الاجتهاد أى اجتهدوا فيها فأدى اجتهاد كل إلى ما ارتكبه وحينئذ فلا إشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب، وهو ظاهر أو قلنا المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقًا ولا تفسيق بواجب.

التفتازانى

قوله: (حين ظهور الفتن) جمهور الشارحين على أنه آخر عهد عثمان رضى الله عنه، وفسره المحقق بما بين على رضى الله عنه ومعاوية إما ميلاً إلى تفسيق قتلة عثمان بلا خلاف وإما توقفًا فيه على ما اشتهر من السلف فى أن أول من بغى فى الإسلام معاوية.

قوله: (ثم من بعدهم الأقرب فالأقرب) كأنه نقل بالمعنى وإلا فالرواية: «ثم

الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، وأما التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله: «مثل أمتى مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره»، فقد ذكرناه فى شرح التنقيح.

الجيزاوى

الشارح: (وقيل: هم إلى حين ظهور الفتن) شرح لقول المصنف: وقيل إلى حين الفتن وشرحه بعض بأن المعنى: وقيل عدول إلى ظهور الفتن واعترض الكمال ما قاله العضد بأنه إن أراد أنه لا يبحث عن العدالة عند الدخول فى الفتن صار المعنى أنه يبحث عنها مطلقًا وهو المذهب الثانى وإن أراد أنه لا يبحث عن العدالة فى الداخلين ولا يقبلون بوجه فلم يقل به أحد.

الشارح: (وكذلك جعلناكم أمة وسطًا) أى عدولا وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، مبنى على أن الخطاب للصحابة لا لجميع الأمة.

الشارح: (وقوله: والذين معه... إلخ) مبنى على أن معنى الذين معه أصحابه جميعًا.

الشارح: (وقوله: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم») مبنى على أن الخطاب فى: اقتديتم واهتديتم لمن بعد الصحابة، أما على أنه خطاب لبعض الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد بأن يقتدوا بالخلفاء الأربعة ومن على شاكلتهم فلا يفيد أن الصحابة كلهم عدول.

قوله: (إما ميلاً إلى تفسيق قتلة عثمان... إلخ) قال الأبهرى إنما قال العضد: بين على ومعاوية وإن كان هو ممن يقول بعدم قبول الداخل فى فتنة عثمان أيضًا تنبيهًا على أن الفتنة بينهما كانت بسبب قتل عثمان.

قال: (مسألة: الصحابى من رأى النبى عليه الصلاة والسلام وإن لم يرو ولم تطل وقيل إن طالت، وقيل إن اجتمعا، وهى لفظية وإن ابتنى عليها ما تقدَّم لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان المشترك كالزيارة والحديث ولو حلف أن لا يصحبه حنث بلحظة، قالوا أصحاب الجنة وأصحاب الحديث الملازم، قلنا عرف فى ذلك، قالوا يصح نفيه عن الوافد والرائى، قلنا نفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم).

أقول: قد اختلف فى الصحابى فقيل: هو من رأى الرسول عليه الصلاة والسلام، وإن لم يرو عنه حديثًا ولم تطل صحبته له، وقيل إن طالت الصحبة وقيل إن اجتمعا أى طول الصحبة والرواية، والحق أن المسألة لفظية، وإن ابتنى عليها ما تقدَّم من عدالة الصحابة لنا أن الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير، بأن يقال: صحبه قليلاً أو كثيرًا، من غير تكرار، ولا نقض فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعًا للمجاز والاشتراك كالزيارة والحديث فإنهما لما احتملا القليل والكثير جعل المحدث والزائر لمن اتصف بالقدر المشترك وأيضًا لو حلف لا يصحب فلانًا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق، ولو شرط فيه الأمران أو أحدهما لما كان كذلك ولا يخفى أن ذلك إنما يأتى فى الصاحب لغة وأما الصحابى بياء النسبة المخصوص فى العرف بأصحاب النبى ﷺ فلا.

قالوا: أولاً: إذا قيل أصحاب الجنة وأصحاب الحديث فهم الملازمة بينهما ولو كانا لغير الملازم حقيقة لما فهم منه إذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه.

الجواب: فهم الملازمة بينهما لعرف مجدد لأنه فى الوضع كذلك ولم يثبت مثله فى الصحابى.

قالوا: ثانيًا: لولا أن الصحابى يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول أو الرائى، إذ الأصل اطراد الحقيقة وصحة النفى علامة المجاز لكنه يصح إذ يقال لم يكن صحابيًا لكنه وفد عليه من بنى فلان أو رآه ولم يصاحبه.

الجواب: أن المنفى الصحبة بقيد اللزوم أو المطلق الثانى ممنوع بل هو أول المسألة، والأول مسلم، ولا يفيد المطلوب لأن نفى الأخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفى الأعم وهو الصحبة المطلقة.

التفتازانى

قوله: (الصحابى من رآه ﷺ) أى مسلم رأى النبى يعنى صحبه ولو أعمى وفى

بعض الشروح أى رآه النبى عليه الصلاة والسلام.

قوله: (إذ الأصل) بيان للزوم بوجهين يعنى لو كان حقيقة فى الوافد كما فى الملازم لما صح نفيه عن الوافد لأن الأصل اطراد الحقيقة فى أفرادها ولأن صحة النفى علامة المجاز فينا فى الحقيقة.

الجيزاوى

المصنف: (من رأى النبى عليه الصلاة والسلام) أى مسلمًا وترك هذا لشهرته.

المصنف: (وهى لفظية) يعنى أن كون الصحابى من رأى النبى ﷺ أو من طالت صحبته أو غير ذلك خلاف لفظى راجع إلى الاصطلاح فى معنى اللفظ وإن انبنى عليها عدالة الصحابة.

الشارح: (من غير تكرار ولا نقض) أى فقوله: كثيرًا بعد صحبه ليس تكرارًا لما فهم من «صحبه» لأن الصحبة ليس معناه الاصطحاب الكثير حتى يتكرر ذكر «كثيرًا»، وليس قوله قليلاً بعد «صحبه» نقضًا وإبطالاً له فلو كان معني «صحبه» الاجتماع الكثير لكان قوله: قليلاً بعده نقضًا له.

قوله: (فقد ذكرناه فى شرح التنقيح) نصه بعد الإشكال: قلنا الخيرية تختلف بالإضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبى ﷺ ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصى ونحو ذلك على ما أشار إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «ثم يفشوا الكذب» وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات فى الآخرة فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته، أم الآخر لإيمانه بالغيب وطوعًا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحى وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان.

قال: (مسألة: لو قال المعاصر العدل أنا صحابى احتمل الخلاف).

أقول: من عاصر الرسول وكان عدلاً إذا قال: أنا صحابى وكان مسلمًا فدعواه لعدالته صدّق ظاهرًا لا قطعًا، لأنه متهم بأنه يدعى لنفسه رتبة.

التفتازانى

قوله: (وكان مسلمًا) ذكر العدل مغن عنه.

قوله: (صدّق) يشير إلى أن معنى احتمال الخلاف احتمال الكذب ومخالفة الواقع لكن احتمالاً مرجوحًا، وقيل معناه احتمال أن يخالفه ولا يقبله.

الجيزاوى

الشارح: **(فدعواه لعدالته صدق ظاهرًا لا قطعًا)** ظاهره أن قول العدل فى غير ذلك مما لا يرجع لنفسه يفيد القطع وليس كذلك، والجواب أن القطع قد يراد به ما يرفع الاحتمال الناشئ عن دليل صريح فالقطع فى غير ما يرجع لنفسه بهذا المعنى فلا ينافى أنه لا قطع فيه بمعنى عدم الاحتمال أصلاً.

قال: (مسألة: العدد ليس بشرط خلافًا للجبائى فإنه اشترط خبراً آخر أو ظاهراً أو انتشاره فى الصحابة أو عمل بعضهم، وفى خبر الزنا أربعة والدليل، والجواب ما تقدَّم فى خبر الواحد، ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الإكثار ولا معرفة نسبه، ولا العلم بفقه أو عربية أو معنى الحديث؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ...»، ولا موافقة القياس خلافًا لأبى حنيفة رحمه الله).

أقول: قد اشترط فى خبر الواحد شروط ليست هى بشروط عندنا؛ كما فعلوا ذلك فى التواتر فمنها: العدد، ولا يشترط خلافًا للجبائى، فإنه اشترط أحد أمور أربعة: إما خبراً آخر، وإما موافقة ظاهر له، وإما انتشاره بين الصحابة، وإما عمل بعض الصحابة بموجبه، وزاد فى خبر يثبت به حكم الزنا أن يرويه أربعة من العدول والدليل على عدم اعتبار العدد، والجواب عن الأسئلة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدَّم فى خبر الواحد، فمن جانبنا عمل الصحابة والأسئلة عليه بأجوبتها، وإنفاذه الآحاد لتبليغ الأحكام، ومن جانبهم توقفهم فى قبول المنفرد ونحو: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ [الإسراء:٣٦]، ومنها الذكورة ولا تشترط فتقبل المرأة، ومنها البصر فيقبل الأعمى لاتفاق الصحابة عليه، ومنها عدم القرابة، فيقبل للوالد ما للولد، ومنها عدم العداوة، فتقبل للعدوّ ما على العدو؛ لعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة، ومنها الإكثار من رواية الحديث، فيقبل من روى حديثًا واحدًا فقط، ومنها كون الراوى معروف النسب فيقبل غيره؛ إذ لا مدخل لذلك فى الصدق، ومنها العلم بالفقه أو العربية أو معنى الحديث؛ فيقبل مع عدمها لقوله عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ سمع منى حديثًا فوعاه فرواه كما وعى فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، ومنها كونه موافقًا للقياس فى الحكم اعتبره أبو حنيفة والحق خلافه لأن الاعتماد على خبره والراوى عدل فالظاهر صدقه.

التفتازانى

قوله: (لاتفاق الصحابة على قبول الأعمى) حيث جوّزوا الرواية عن عائشة رضى الله عنها، مع أن الراوى فى حقها كالأعمى لأنه لا يبصرها وإنما يعتمد صوتها وأما اتفاقهم على رواية الأعمى حقيقة فلم ينقل فى الكتب.

قوله: (**فتقبل للعدوّ ما على العدوّ**) اعتبر العداوة والقرابة فيما بين الراوى ومن يكون حكم الخبر له أو عليه وهو سديد من جهة المعنى وإن كان مخالفًا لكلام القوم حيث اعتبروهما فيما بين الراوى والمروى عنه حتى قال الإمام الغزالى فيروى أولاد رسول الله ﷺ عنه ويروى كل ولد عن والده.

قال: (مسألة: إذا قال الصحابى: قال ﷺ، حمل على أنه سمعه منه، وقال القاضى: متردد فيبتنى على عدالة الصحابة).

أقول: هذا شروع فى كيفية الرواية والصحابى إذا قال سمعته ﷺ أو أخبرنى أو حدَّثنى ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف، وقد اختلف فى مسائلها وهو يذكرها واحدة واحدة، وهذه منها، وهو إذا قال الصحابى قال ﷺ حمل على أنه سمعه بلا واسطة فيقبل، وقال القاضى: متردد بين أن يكون سمعه منه أو سمعه ممن يروى عنه للاحتمال وحينئذٍ فيبتنى قبوله على عدالة جميع الصحابة فإن قلنا بعدالتهم قبل لأنه يرويه إما بلا واسطة أو بواسطة عدل وإلا لم يقبل، إذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته.

قال: (مسألة: إذا قال سمعته أمر أو نهى فالأكثر حجة لظهوره فى تحققه لذلك قالوا يحتمل أنه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد).

أقول: إذا قال الصحابى سمعته أمر بكذا، أو نهى عن كذا، فالأكثر على أنه حجة لأن قوله ذلك ظاهر فى تحقق كونه أمرًا أو نهيًا والعدل لا يجزم بشىء غالبًا إلا إذا علمه.

قالوا: يحتمل أنه اعتقد مما سمعه من صيغة أو شاهده من فعل أمرًا ونهيًا وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الأمر بالشىء نهى عن ضده وبالعكس أو أن الفعل يدل على الأمر فيقول أمر أو نهى ولا يراه غيره أمرًا ونهيًا.

الجواب: أن ذلك وإن احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور.

الجيزاوى

الشارح: (أو شاهده) هذا مع وجود لفظ السماع بعيد غاية البعد.

الشارح: (أو أن الفعل يدل على الأمر) أى مع أنك قد عرفت أن فعله ﷺ الذى لم يعرف صفته فيه أربعة مذاهب: الوجوب والندب والإباحة والوقف فلعل الراوى ممن يرى الوجوب مع أن العمل بالرواية لا بالراوى.

قال: (مسألة: إذا قال أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم فالأكثر حجة لظهوره فى أنه الآمر، قالوا يحتمل ذلك وأنه أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو عن استنباط قلنا بعيد).

أقول: إذا قال الصحابى: أمرنا أو نهينا أو أوجب كذا أو حرم أو أبيح، وبالجملة فشىء من الأحكام بصيغة ما لم يسم فاعله، فالأكثر على أنه حجة فإنه ظاهر فى أن النبى ﷺ هو الآمر والناهى والموجب والمحرّم والمبيح، كما قال المختص بملك أمرنا أو نهينا فإنه يتبادر أمر ذلك الملك ونهيه وإن كان محتملاً صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا: يحتمل ذلك أى كونه أمر النبى وأن لا يكون بل يريد به أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو أن يكون عن استنباط فإنه إذا قاس فغلب فى ظنه أنه مأمور به ويجب العمل بموجبه فيقول عرفًا أمرنا.

والجواب: أنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور.

قال: (مسألة: إذا قال من السنة كذا فالأكثر حجة لظهوره فى تحققها عنه خلافًا للكرخى)

أقول: إذا قال الصحابى من السنة كذا فالأكثر على أنه حجة لأنه ظاهر فى تحقق السنة عن النبى ﷺ وقد خالف الكرخى من الحنفية فيه لنا وله ما تقدَّم من الظهور والاحتمال فلا نكرره.

التفتازانى

قوله: (لنا وله) أى لنا أنه الظاهر المتبادر إلى الفهم من إطلاق السنة . . . إلخ، وللكرخى أنه يجعل سنة الشيخين وسنة الخلفاء الراشدين وغير ذلك والجواب أنه احتمال بعيد لا يدفع الظهور.

قال: (مسألة: إذا قال كنا نفعل أو كانوا فالأكثر حجة لظهوره فى عمل الجماعة، قالوا: لو كان لما ساغت المخالفة، قلنا لأن الطريق ظنى كخبر الواحد النص).

أقول: إذا قال الصحابى كنا نفعل أو كانوا يفعلون كما قالت عائشة رضى الله عنها: «كانوا لا يقطعون فى الشيء التافه» فالأكثر أنه حجة لأنه ظاهر فى أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة، قالوا: لو كان للجميع لما ساغت المخالفة لأنه إجماع واللازم منتف بالإجماع.

الجواب: منع الملازمة لأن ذلك فيما يكون الطريق قطعيًا وههنا الطريق ظنى فسوّغت المخالفة، كما تسوغ فى خبر الواحد، وإن كان المنقول به نصًا قاطعًا فإنه مخالفة لظنية الطريق ولا يمنعه قطعية المروى.

التفتازانى

قوله: (وأنه أراد عمل الجماعة) حاول تقرير المتن وفى بعض الشروح أن الكلام فى درجات كيفية الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام فالأولى أن يقال: الظاهر أن المراد أنا نفعل أو هم يفعلون مع علم الرسول بذلك من غير إنكار فيكون سنة تقرير فيكون حجة وأما الاعتراض بأنه لا إجماع فى عصر النبى عليه الصلاة والسلام فليس بوارد لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده.

الجيزاوى

قوله: (حاول تقرير المتن) أى أن الشارح جارى المصنف فى عبارته وإن كان الكلام فى رواية الصحابة عن رسول الله ﷺ والحاصل أن مراتب رواية الصحابة ستة:

الأولى: أن يقول: حدثنا رسول الله ﷺ أو سمعته يقول كذا أو أخبرنى ونحو ذلك وهى مقبولة قطعًا.

الثانية: أن يقول: قال رسول الله ﷺ وهو محمول على أنه سمع منه عليه الصلاة والسلام لا محتمل ومتردد خلافًا للقاضى.

الثالثة: أن يقول: سمعته أمر أو نهى والأظهر أنه حجة.

الرابعة: أن يقول: أمرنا أو نهينا ونحو ذلك فالأكثر أيضًا أنه حجة.

الخامسة: أن يقول: من السنة كذا.

السادسة: أن يقول: كنا نفعل أو كانوا يفعلون والأكثر على أنه حجة فيهما أيضًا.

(قال: ومستند غير الصحابى قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة غيره عليه أو إجازته أو مناولته أو كتابته بما يرويه فالأول أعلاها على الأصح، إلا أنه إذا لم يقصد إسماعه، قال: قال وحدَّث وأخبر وسمعته وقرأته عليه، من غير نكير ولا ما يوجب سكوتًا من إكراه أو غفلة أو غيرهما معمول به خلافًا لبعض الظاهرية لأن العرف تقريره ولأن فيه إيهام الصحة فيقول حدَّثنا أو أخبرنا مقيدًا أو مطلقًا على الأصح ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة وقراءة غيره كقراءته وأما الإجازة للموجود المعين فالأكثر على تجويزها والأكثر على منع حدَّثنى وأخبرنى مطلقًا وبعضهم مقيدًا وأنبأنى اتفاق للعرف، ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف ولجميع الأمة الموجودين الظاهر قبولها لأنها مثلها وفى نسل فلان أو من يوجد من بنى فلان ونحوه خلاف واضح لنا أن الظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد علم أو ظن وقد أذن له وأيضًا فإنه ﷺ كان يرسل كتبه مع الآحاد وإن لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لأنه لم يحدثه قلنا حدثه ضمنًا كما لو قرئ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد).

أقول: ما مر بحسب ألفاظ الصحابى، وأما غير الصحابى فلا بد له من مستند وله مراتب وفى كل مرتبة ألفاظ يروى بها وهذا بيانها: أما مستنده أى ما يصح له من أجله أن يروى الحديث ويقبل منه فأمور ستة: قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو قراءة غيره على الشيخ بحضوره أو إجازة الشيخ له أن يروى عنه أو مناولته إياه كتابًا يروى عنه ما فيه أو كتابته إليه بما يرويه عنه، وأما مراتبها وألفاظها فالأول: وهو قراءة الشيخ عليه أعلى المراتب على الأصح، دون قراءته على الشيخ وتصديقه وحينئذ إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره قال عند الرواية عنه حدَّثنى أو أخبرنى أو سمعته وإن لم يقصد إسماعه قال: قال أو حدَّث أو أخبر ولا يضيفه إلى نفسه فإنه مشعر بالقصد ولم يكن أو سمعته، وأما قراءته على الشيخ من غير أن ينكر الشيخ عليه ولا وجود أمر يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة عن الإنكار فقد اختلف فى أنه هل يعمل به أو لا؟ فمنعه بعض الظاهرية والصحيح أنه معمول به لأنه يفهم منه عرفًا تقريره وأنه تصديق وأيضًا فى سكوته إيهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة فيقول عند الرواية حدَّثنا وأخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدَّثنا وأخبرنا مطلقًا من

غير ذكر القراءة، قال الحاكم: القراءة إخبار على ذلك عهدنا أئمتنا، ونقل ذلك عن الأئمة الأربعة، وأما قراءة غيره على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته، وأما الإجازة: وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى كذا أو ما صح عندك أنه مَن مسموعاتى أو لك ولغيرك فلان وفلان، من الموجودين المعينين فالأكثر على جوازها، وإذا جوّزناها فيقول: أجازنى وأخبرنى وحدثنى إجازة، والأكثر على أنه لا يقول: حدَّثنى وأخبرنى مطلقًا، وقال بعض: ولا مقيدًا، أى لا يقول أيضًا: حدَّثنى وأخبرنى إجازة لكن يقول: أنبأنى بالاتفاق للعرف فإنه إنباء عرفًا، وإن كان هو الإخبار لغة يقال للإيذان والإعلام إنباء، قال:

زعم الغراب منبئ الأنباء أن الأحبـــة آذنـوا بفنـاء

* وبذاك نبأنى الغراب الأسود *

وهذا الفعل ينبئ عن العداوة أو المحبة.

* تنبئك العينان ما هو كاتمه *

وقد منع الرواية بالإجازة أبو حنيفة وأبو يوسف، وأما الإجازة لجميع الأمة الموجودين لا لقوم معينين فالظاهر قبولها لأنها مثل الإجازة للموجودين المعينين إذ العام بمثابة تعداد الأفراد ولا فرق بينهما إلا بالاختصار والتطويل، ولا مدخل لاختلاف العبارة فى مثله وأما الإجازة فى نسل فلان أو من يوجد من بنى فلان من غير تعيين أو نحوه لأهل بلدة كذا ففى صحتها خلاف واضح وهو أولى بالمنع مما قبله فإن إجازة غير الموجود أبعد من إجازة الموجود غير المعين والمختار صحته، لنا فى صحة الإجازة الظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد العلم أو الظن بروايته وعدالته وقد أذن له فيجب أن يصح لغيره وأيضًا فإنه كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها ليعمل من يراها بموجبها، وما ذلك إلا الإجازة، فقد علم بذلك بطلان ما يقوله أبو بكر الرازى من أنه إن كان عالمًا بمضمون الكتاب جاز كما لو قال اشهدا علىّ بمضمون هذا الكتاب.

قالوا: أولاً: إذا قال حدَّثنى فقد كذب لأنه لم يحدثه وأنه لا يجوز.

الجواب: أنه وإن لم يحدثه صريحًا فقد حدثه ضمنًا، كما لو قرأ على الشيخ بحضوره، فإنه لم يحدثه وتجوز الرواية اتفاقًا.

قالوا: ثانيًا: ظن مستند إلى ما لا تجوز الشهادة عنه، فلا تجوز الرواية عنه قياسًا

على الشهادة.

الجواب: الفرق بأن أمر الشهادة آكد من أمر الرواية ولذلك احتيط فى الشهادة ما لم يحتط فى الرواية فزيد فى شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وإن لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز، وأما المناولة والكتابة فمثل الإجازة دليلاً وجوابًا، فلم يتعرض لهما.

الجيزاوى

المصنف: (ومستند غير الصحابى... إلخ) تقدم بيان ما يقوله الصحابى فى روايته وشرع الآن فى بيان ما يقوله غير الصحابى، ولما كان أقوال غير الصحابى فى الرواية مبنية على المستند وهى مراتب تختلف الألفاظ باختلافها بين المستند وما يقول الراوى بالنسبة لكل مستند فقال: ومستند الراوى لكن هذا باعتبار الغالب وهو أن الصحابى يروى عن رسول الله ﷺ سماعًا منه وإلا فقد يروى عن صحابى آخر أو تابعى فحينئذ يكون مستنده كغيره.

المصنف: (أو مناولته) قال الغزالى فى المستصفى: إن مجرد المناولة ليست مستندًا وعند اقترانها بقوله: أجزت لك أن تروى عنى ما فيه أو حدث به مثلاً رجعت للإجازة ففى جعل المناولة قسمًا آخر تكلف، ويجاب بأن المراد بالمناولة المناولة المحتفة بالقرائن الدالة على الإجازة وهى غير صريح الإجازة وغير المناولة مجردة والدليل على اعتبار المناولة ما روى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ بعث بكتابه إلى كسرى مع عبد الله بن حذافة وأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى.

المصنف: (أو كتابته بما يرويه) هى غير الوجادة التى زادها بعضهم وهى: أن يجد كتابًا أو حديثًا بخط شيخ معروف، وصفة التحديث أن يقول: وجدت بخط فلان أو قرأت بخط فلان ويسوق الإسناد والمتن أو يقول: قرأت بخط فلان عن فلان، وفى العمل بها خلاف قال ابن الصلاح: لو توقف العمل بها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شروطه وقال ابن برهان إذا صح عنده النسخة جاز له العمل بها وإن لم يسمع، واتفق العلماء على الاعتماد على كتب الفقه الصحيحة الموثوق بها لأن الثقة قد حصلت بها كما تحصل بالرواية وكتب الحديث أولى لاعتناء الناس بضبط النسخ وتحريرها.

المصنف: (**وأنبأني اتفاق**) أى ممن جوز فلا ينافى قوله من منع الإجازة مطلقًا.

المصنف: (**ولجميع الأمة الموجودين**) المراد من كان صالحًا للرواية وكذا يقال فى نظائره.

المصنف: (**قالوا كذب... إلخ**) هذا لا يظهر إلا فى مثل حدثنى أو أخبرنى، أما فى مثل أنبأنى على ما هو العرف فلا يظهر دليلاً على المنع منه.

قال: (مسألة: الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف، وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه، وعن مالك أنه يشدّد فى الباء والتاء، وحمل على المبالغة فى الأولى لنا القطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد وأيضًا ما روى عن ابن مسعود، وغيره أنه قال: قال رسول الله ﷺ كذا أو نحوه ولم ينكره أحد وأيضًا أجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية أولى، وأيضًا فإن المقصود المعنى قطعًا وهو حاصل، قالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ»، قلنا دعاء له لأنه الأولى ولم يمنع، قالوا يؤدى إلى الإخلال لاختلاف العلماء فى المعانى، وتفاوتهم فإذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثًا اختل بالكلية، وأجيب بأن الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء).

أقول: قد اختلف فى جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الألفاظ وأما غيره فلا يجوز منه اتفاقًا، والمختار جوازه مع أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل: إنما يجوز بلفظ مرادف أى بتبديل لفظه بما يرادفه، وروى عن ابن سيرين وأبى بكر الرازى منعه ووجوب نقله بصورته، وروى عن مالك أنه كان يشدّد فى الباء والتاء، فى مثل بالله وتالله، فلا يجوز أحدهما مكان الآخر مع ترادفهما وتوازيهما وحمل تشديده ذلك على المبالغة فى أن الأولى صورته لا أنه يجب صورته لنا القطع أنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة، والذى قال عليه الصلاة والسلام واحد قطعًا والباقية نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد، فكان ذلك إجماعًا على جوازه عادة، ولنا أيضًا أنه قد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه وغيره أنهم قالوا: قال رسول الله ﷺ: كذا أو نحوه وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه، وأن المروى هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعًا ولنا أيضًا أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لأنه أقرب نظمًا وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى، ولنا أيضًا أنا نعلم أن المقصود فى التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة باللفظ.

قالوا: أوّلاً: قال عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ. . . إلخ».

الجواب: أن هذا لا دلالة له على مطلوبكم فإنه دعاء لمن نقله بصورته لأنه أولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى، ويمكن أن يقال أيضًا بالموجب، فإن من نقل المعنى أداه كما سمعه، ولذلك يقول المترجم: أديته كما سمعته.

قالوا: ثانيًا: تجويز ذلك يؤدى إلى الإخلال بمقصود الحديث، فإنا نقطع باختلاف العلماء فى معانى الألفاظ وتفاوتهم فى تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر، فإذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثًا ووقع فى كل مرة أدنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية.

والجواب: أن فرض تغيير ما فى كل مرة مما لا يتصور فى محل النزاع فإن الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير أصلاً وإلا لم يجز اتفاقًا.

الجيزاوى

المصنف: (وحمل على المبالغة) أى لا على ما حمله راوى كلامه من أنه لم يجوز أحدهما مكان الآخر.

المصنف: (نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة) متحدة نعت لأحايث لا لوقائع والمعنى أنهم نقلوا عنه أحاديث متحدة المعنى بألفاظ مختلفة فى وقائع كثيرة، ففى كل واقعة منها نقل عنه أحاديث متحدة المعنى مع اختلاف الألفاظ والذى قاله عليه الصلاة والسلام واحد.

المصنف: (كذا أو نحوه) أى فذكر نحوه لئلا يتوهم أن اللفظ الذى ذكره هو قوله ﷺ ودفع هذا التوهم ليس أمرًا واجبًا حتى لا يجوز النقل بالمعنى من غير عبارة تشعر بأن المروى ليس عبارة النبى ﷺ فاندفع ما يقال إن قوله كذا أو نحوه يدل للخصم المانع من الرواية بالمعنى لأنه لو كفى النقل بالمعنى لما احتيج إلى ذكر: أو نحوه.

الشارح: (فلا يجوز أحدهما مكان الآخر) هذا من حمل الراوى لكلام الإمام لا من كلام الإمام.

الشارح: (ويمكن أن يقال أيضًا بالموجب) أى لو لم نقل أنه دعاء لمن نقله بصورته لأنه الأولى نقول بموجبه ومقتضاه وهو التأدى كما يسمعه لكن لا يفيد مطلوبكم لأن من أدى بالمعنى فقد أدى كما سمعه.

قال: (مسألة: إذا كذب الأصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح فى عدالتها فإن قال لا أدرى فالأكثر يعمل به خلافًا لبعض الحنفية، ولأحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل بأن سهيل بن أبى صالح روى عن أبيه عن أبى هريرة أنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، ثم قال لربيعة لا أدرى، وكان يقول: حدَّثنى ربيعة عنى قلنا صحيح فأين وجوب العمل قالوا لو جاز لجاز فى الشهادة قلنا الشهادات أضيق، قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان ونسى قلنا يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبى يوسف وإنما يلزم الشافعية).

أقول: إذا روى عدل عن عدل ثم كذب الأصل الفرع فى روايته عنه، وقال: لم أر وله هذا فالاتفاق على أنه يسقط أى لا يعمل بذلك الحديث لأن أحدهما كاذب قطعًا من غير تعيين ولا يقدح فى عدالتهما لأن واحدًا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرفع اليقين بالشك، هذا إذا كذب أما إذا قال: ما أدرى رويته له أم لا فالأكثر على أنه يعمل به خلافًا لبعض الحنفية ولأحمد فيه روايتان، لنا أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كما لو مات الأصل أو جن فإن عدم تذكره دون ذلك قطعًا، وقد استدل بأن سهيل بن أبى صالح روى عن أبيه عن أبى هريرة أنهما قالا إنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، فروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة: لا أدرى أرويته أم لا؟ لأنه قد نسى فكان سهيل إذا روى قال: حدَّثنى ربيعة عنى، أنى حدثته عن أبى.

والجواب: أنه إنما يدل على الوقوع ولا دليل فيه على وجوب العمل به.

قالوا: أولاً: لو جاز ذلك فى الرواية جاز مثله فى الشهادة واللازم منتف، للإجماع على أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الأصل.

الجواب: منع الملازمة فإن باب الشهادة أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع العنعنة وامتناع الحجاب وعينوا له لفظ أشهد دون أعلم.

قالوا: ثانيًا: لو عمل بروايته مع نسيان الأصل لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان بحكمه فى قضية وهو قد نسى حكمه فيها واللازم منتف.

والجواب: منع انتفاء اللازم إذ يجب عليه الحكم عند مالك وأحمد وأبى

يوسف، وإنما يلزم ذلك أصحاب الشافعى حيث لا يوجبون حكمه، والجواب من طرفهم أن نسيان الترافع وطول القال والقيل وما آل إليه ذلك من الحكم أبعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس.

التفتازانى

قوله: (باب الشهادة أضيق) فإن قيل ينبغى أن يكون الأمر بالعكس لأنه يثبت بالرواية حكم كلى يعم المكلفين إلى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية قلنا: نعم إلا أن الرواية أبعد عن التهمة، فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط.

الجيزاوى

الشارح: (ولا يرفع اليقين بالشك) فيعمل برواية كل منهما فى غير ما وقع فيه التكذيب ومعنى كون الشك لا يرفع اليقين أنه يجب العمل بمقتضى اليقين الذى كان لا بمقتضى الشك الطارئ لا بمعنى أن اليقين الذى كان باق مع طريان الشك.

الشارح: (وامتناع العنعنة) فلا يقول: أشهد عن فلان عن فلان أن الأمر كذا وقوله: وامتناع الحجاب أى لا تجوز الشهادة مع احتجاب المشهود عليه عن الشاهد.

الشارح: (إذ يجب عليه الحكم عند مالك وأحمد وأبى يوسف) تبع الشارح فى هذا عبارة المصنف وقد اعترض على المصنف صاحب مسلم الثبوت بأن كتب أتباعه من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده.

قال: (مسألة: إذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فإن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل وإلا فالجمهور يقبل وعن أحمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا: ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فإنه كثير فإن تعدد المجلس قبل باتفاق فإن جهل فأولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكروايتين وإذا أسنده وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فكالزيادة).

أقول: إذا انفرد العدل بزيادة فى الحديث مثل أن يروى أنه دخل البيت ويروى أنه دخل البيت وصلى فإما أن يتحد مجلس السماع أو يتعدد، أما إذا اتحد فإن كان غيره من الرواة فى الكثرة بحيث لا يتصوّر غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم يقبل وإلا فالجمهور على أنه يقبل، وقال بعضهم: لا يقبل، وعن أحمد فيه روايتان، لنا أنه عدل جازم فى حكم ظنى فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعًا، إذ الفرض جواز الغفلة، قالوا: الظاهر نسبة الوهم إليه لوحدته وتعددهم فوجب رده.

الجواب: إن سهو الإنسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع بعيد جدًا بخلاف سهوه عما سمع فإن ذهول الإنسان عما يجرى بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع وأما إذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق، فإذا جهل كونه واحدًا أو متعددًا فأولى بالقبول مما اتحد لاحتمال التعدد، وهذا كله إذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا أى حكمه حكم تعدد الرواة وذلك حكم الاختلاف فى الزيادة وأما فى غيره مثل أن يسنده عدل ويرسله الباقون أو يرفعه إلى الرسول ووقفه الباقون على الصحابى أو وصله فلم يترك راويًا فى البين وقطعوه فتركوه فهى كالزيادة وحكمها حكمها.

التفتازانى

قوله: (فكذا أى حكمه حكم تعدد الرواة) مشعر بأن الواقع فى نسخته فكذا مقام فكراويين أو فكراويتين على ما فى النسخ المشهورة. وبالجملة فحكمه أنه إن تعدد المجلس قبل اتفاقًا وإن اتحد ففيه الخلاف وظاهر العبارة لا يتناول ما إذا رواها مرة وتركها مرات أو بالعكس وفى الكتب المشهورة أنه إن تعذر الجمع بين قبول الزيادة والأصل لم تقبل وإن لم يتعذر فإن تعدد المجلس قبلت، وإن اتحد فإن

كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل إلا أن يقول: سهوت فى تلك المرات وإن لم تكن أقل قبلت.

الجيزاوى

قوله: **(إلا أن يقول: سهوت فى تلك المرات)** أى: المرات التى لم أذكر فيها تلك الزيادة.

قال: (مسألة: حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا فى الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهى وإلا سواء بسواء فإنه ممتنع).

أقول: هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقى؟ الأكثر على أنه جائز إذا كان مستقلاً لأنهما كخبرين، وأما إذا تعلق بالمذكور تعلقًا يغير المعنى كما فى الغاية نحو: «لا تباع النخلة حتى تزهى» أو الاستثناء نحو: «لا يباع مطعوم بمطعوم إلا سواء بسواء» لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود.

قال: (مسألة: خبر الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود فى مس الذكر وأبى هريرة فى غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الأكثر خلافًا لبعض الحنفية لنا قبول الأمة له فى تفاصيل الصلاة وفى نحو الفصد والحجامة وقبول الفاسق وهو أضعف، قالوا: العادة تقضى بنقله متواترًا وردّ بالمنع وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق، أو كان مكلفًا بإشاعته).

أقول: إن من القضايا ما تعم به البلوى لحاجة الكل إليه كالصلاة ومقدماتها فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود فى مس الذكر أنه ينقض الوضوء، وكخبر أبى هريرة فى غسل اليدين عند القيام من النوم، وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يرفع يديه عند إرادة الركوع ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يقبل والأكثر على قبوله، لنا قبول الأمة به فى تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى، وأيضًا قبوله فى نحو الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلاة فالحنفية أوجبوا بها الوضوء، وهو منها فجوابه وأيضًا قبل القياس فى نحوه مع أنه أضعف من خبر الواحد لما ستعرفه فخبر الواحد أولى بالقبول.

قالوا: العادة تقضى فى مثله بالتواتر لتوفر الدواعى على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه.

الجواب: منع قضاء العادة بتواتره لما تقدَّم من الصور فإن قيل لو صح لوجب عليه أن يلقيه إلى عدد التواتر لئلا يؤدى إلى بطلان صلاة أكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق، قلنا: لا نسلم الوجوب وإبطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة، وأما البيع وأخواته فاتفق فيه التواتر وإن لم يجب أو كان مكلفًا بإشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة فى شيء.

التفتازانى

قوله: (وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام) تغيير الأسلوب مشعر بأن خبر رفع اليدين عند الركوع ليس رواية أبى هريرة رضى الله عنه على ما يشعر به ظاهر عبارة المتن لأن المذكور فى كتب الحديث روايته عن ابن عمر رضى الله عنه إلا أنه ذكر الإمام محيى السنة أنه يرويه عمر وعلى ووائل بن حجر وأنس وأبو هريرة ومالك ابن الحويرث وأبو حميد الساعدى فى عشرة من أصحاب النبى (عليه الصلاة والسلام).

الجيزاوى

المصنف: (فى تفاصيل الصلاة) أى كالأركان والشروط.

المصنف: (وفى نحو الفصد والحجامة) أى فى نقض الوضوء وهذا إلزام من المصنف للخصم وإلا فمذهبه عدم النقض بالفصد والحجامة والقهقهة فى الصلاة.

الشارح: (قيل القياس فى نحوه) أى نحو ما ذكر مما تعم به البلوى.

الشارح: (لما ستعرفه) أى فى مسألة الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس... إلخ.

قوله: (إلا أنه ذكر الإمام محيى السنة... إلخ) أى فتغيير الأسلوب للإشارة إلى أنه لم يختص بأبى هريرة بل رواه أيضًا غيره.

قال: (مسألة: خبر الواحد فى الحد مقبول خلافًا للكرخى والبصرى لنا ما تقدَّم، قالوا: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»، والاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب).

أقول: خبر الواحد فيما يوجب الحد الأكثر على أنه مقبول خلافًا للكرخى والبصرى، لنا ما تقدَّم من أنه عدل جازم فى حكم ظنى فوجب قبوله، قالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»(*)، واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحدِّ به.

والجواب: لا شبهة مع الحديث الصحيح، كما لا شبهة مع الشهادة، وظاهر الكتاب وإن قام الاحتمال فى الشهادة بالكذب، وفى ظاهر الكتاب بأن يراد به غير ظاهره.

قال: (مسألة: إذا حمل الصحابى ما رواه على أحد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينة فإن حمله على غير ظاهره فالأكثر على الظهور وفيه قال الشافعى: كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته، فلو كان نصًا فيتعين نسخه عنده وفى العمل نظر وإن عمل بخلاف خبره أكثر الأمة فالعمل بالخبر إلا إجماع المدينة).

أقول: إذا روى الصحابى خبرًا مجملاً كالقرء وحمله على أحد محمليه فالظاهر حمله عليه لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا لقرينة معاينة وإن كان ظاهرًا فى معنى وحمله على غير ظاهره فالأكثر على أنه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره وإليه ذهب الشافعى وفيه قال: كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته أى الصحابى لأن فعله ليس بحجة وقيل يحمل على تأويله وأما لو كان نصًا فيتعين أنه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخًا، وفى العمل نظر، فيمكن أن يقال يعمل بالخبر إذ ربما ظن ناسخًا ولم يكن وأن يقال يعمل بالناسخ لأن خطأه فيه بعيد، هذا إذا عمل هو بخلاف خبره فإن عمل بخلافه أكثر الأمة فالعمل بالخبر متعين إلا أن يكون فيه إجماع أهل المدينة فالعمل بإجماعهم لما مر أنه حجة.

(*) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٤/ ٤٢٦) (ح ٨١٦٣)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقى فى الكبرى (٨/ ٣١)، وأبو يعلى (١١/ ٤٩٤) (ح ٦٦١٨)، والطبرانى فى الكبير (٩/ ٣٤١) (ح ٩٦٩٥).

التفتازانى

قوله: (وفى العمل نظر) تقرير أن فيه نظرًا أنه يعمل بالنص الذى رواه أو بالناسخ الذى دل عليه عمله وتقرير غيره أن فى جواز العمل بمثل هذا النص نظرًا لأنه فوق الظاهر وهو لا يترك إذا عمل الراوى بخلافه فهذا أولى، فإن قيل النص قوى لا يترك إلا بالناسخ بخلاف الظاهر فإنه ربما يترك للاجتهاد، قلنا ربما يظن غير الناسخ ناسخًا فيترك النص مع أن الواجب اتباعه ولا يخفى أن ما ذكر من وجه النظر إنما يدل على أن النظر إنما هو فى ترك العمل به لا فى جوازه.

الجيزاوى

الشارح: (إلا لقرينة معاينة) أى فلا يرد أن المجتهد لا يقلد الصحابى.

قال: (مسألة: الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدّم وقيل بالعكس، أبو الحسين إن كانت العلة بقطعى فالقياس وإن كان الأصل مقطوعًا به فالاجتهاد، والمختار إن كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها فى الفرع قطعى فالقياس وإن كان وجودها ظنيًا فالوقف وإلا فالخبر. لنا أن عمر رضى الله عنه ترك القياس فى الجنين للخبر، وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفى دية الأصابع باعتبار منافعها بقوله فى كل إصبع عشر وفى ميراث الزوجة من الدية،و غير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد وأما مخالفة ابن عباس خبر أبى هريرة «توضئوا مما مسته النار»، فاستبعاد لظهوره، وكذلك هو وعائشة فى: «إذا استيقظ..»، ولذلك قال: (فكيف أصنع بالمهراس)، وأيضًا أخر معاذ العمل بالقياس وأقره ﷺ عليه، وأيضًا لو قدم لقدم الأضعف، والثانية إجماع لأن الخبر مجتهد فيه فى العدالة والدلالة والقياس فى ستة: حكم الأصل وتعليله، ووصف التعليل، ووجوده فى الفرع، ونفى المعارض فيهما، وفى الأمر أيضًا إن كان الأصل خبرًا. قالوا: الخبر محتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ، وأجيب بأنه بعيد وأيضًا فتطرق إذا كان الأصل خبرًا، وأما تقديم ما تقدَّم فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين عمل بالراجح منهما والوقف لتعارض الترجيحين، فإن كان أحدهما أعم خص بالآخر، وسيأتى) .

أقول: خبر الواحد إذا خالف القياس فإن تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن كما سيأتى، وإن خالفه من كل وجه بأن يبطل كل واحد منهما ما يثبته الآخر بالكلية فالأكثر على أن الخبر مقدم، وقيل بالعكس أى القياس مقدم، وقال أبو الحسين البصرى: إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم، وإن كان حكم الأصل مقطوعًا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل أحدهما فيتبع، وإلا فالخبر مقدم، والمختار أنه إن كانت العلة تثبت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فإن كان وجود العلة فى الفرع قطعيًا فالقياس مقدم وإن كان وجودها فيه ظنيًا فالتوقف وإلا أى وإن ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم لنا فى تقديم الخبر حيث تقدم أن عمر رضى الله عنه ترك القياس بالخبر فى مسألة الجنين أنه ﷺ أوجب فيه الغرة، وقال: «لولا هذا لقضينا فيه برأينا» أى بالقياس، ولولا لانتفاء الشىء لثبوت غيره فدل على أنه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر

وكذا فى دية الأصابع حيث رأى أنها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه لخبر الواحد أنه قال فى كل إصبع عشرة، وكذا فى ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى أن الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها فأخبر أن الرسول أمر بتوريثها منها فرجع إليه إلى غير ذلك من الصور التى يشهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد فكان إجماعًا فإن قيل هذا معارض بأن ابن عباس خالف خبر أبى هريرة، وهو قوله: «توضئوا مما مسته النار» بالقياس فقال: «ألا نتوضأ بماء الحميم، فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ»، وبأن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما خالفا خبره وهو أنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: «إذا استيقظ أحدكم من النوم فلا يغمسن يده فى الإناء فإنه لا يدرى أين باتت يده» بالقياس فقالا: «كيف نصنع بالمهراس؟»، أى إذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه.

الجواب: أنهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له لظهور خلافه ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا: «فكيف نصنع بالمهراس؟» ولنا أيضًا حديث معاذ أَخَّر فيه القياس عن الخبر وأقره ﷺ فكان الخبر مقدمًا، ولنا أيضًا أنه لو قدَّم القياس لقدَّم الأضعف واللازم ممتنع إجماعًا، بيان الملازمة أن الخبر يجتهد فيه فى أمرين: عدالة الراوى ودلالة الخبر، والقياس يجتهد فيه فى أمور ستة: حكم الأصل وتعليله فى الجملة، وتعيين الوصف الذى به التعليل، ووجود ذلك الوصف فى الفرع، ونفى المعارضة فى الأصل، ونفيه فى الفرع، هذا إذا لم يكن الأصل خبرًا، فإن كان خبرًا وجب الاجتهاد فى الستة مع الأمرين المذكورين، وهما: العدالة والدلالة، وظاهر أنما يجتهد فيه فى مواضع أكثر فاحتمال الخطأ فيه أكثر، فالظن الحاصل به أضعف، قالوا: الاحتمال فى القياس أقل، فكان أولى، وذلك أن الخبر يحتمل باعتبار العدالة، كذب الراوى وفسقه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ، والقياس لا يحتمل شيئًا من ذلك.

الجواب: أنها احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور وأيضًا فيأتى مثلها فى القياس إذا كان أصله خبرًا وأنتم لا تفصلون فتقدمون القياس مطلقًا فهذا دليلنا فيما يقدّم فيه الخبر، وأما تقديم ما تقدَّم من القياس على الخبر وهو إذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها فى الفرع قطعيًا فلأنه يرجع إلى تعارض الخبرين وأحدهما راجح فيقدم الراجح وأما الوقف فيما أوجبنا فيه الوقف وهو إذا كانت العلة بنص راجح

ووجودها فى الفرع ظنيًا فلتعارض الترجحين ترجيح خبر القياس بما ذكرنا من كونه راجحًا وترجيح الخبر الآخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس إليه هذا كله إذا كانا عامين أو خاصين، فأما إذا كان أحدهما أعم والآخر أخص فالأعم يخصص بالأخص وسيأتى فى باب العموم والخصوص تفصيله.

التفتازانى

قوله: (كما سيأتى) فى آخر هذه المسألة من أنه إذا كان أحدهما أعم فالآخر يخصصه.

قوله: (وإلا أى وإن ثبتت العلة لا بنص راجح) أخذ بالحاصل لأن قوله و«إلا» معناه وإن لم تثبت العلة بنص راجح ومعلوم أنه لا بد من ثبوتها فتعين أن يكون المعنى وإن ثبتت لا بنص راجح وذلك بأن تكون العلة مستنبطة أو منصوصة بنص مساوٍ أو مرجوح وأما ما وقع فى بعض الشروح من أن المعنى وإن لم يكن الخبر الدال على العلية راجحًا على الخبر الدال على الحكم أو وإن كانت العلة ظنية أو منصوصة لا بنص راجح وإن لم يكن وجودها فى الفرع ظنيًا أو وإن لم تكن منصوصة أو تكن ولكن بنص مساوٍ أو مرجوح أو يكون راجحًا لكن وجود العلة فى الفرع مشكوك فلا يخفى ما فيه.

قوله: (بماء الحميم) من إضافة الموصوف إلى الصفة وقيل بل الحميم الحمام والمهراس حجر عظيم منقور يصبون فيه الماء للوضوء.

قوله: (وأقره عليه الصلاة والسلام) فيه دفع لما ذكره العلامة من أنا لا نسلم دلالة التقديم على الترتيب ولو سلم فغايته تأخر القياس عن السنة عند معاذ وليس قول الصحابى حجة ولا رأى بعض المجتهدين حجة على البعض.

قوله: (وظاهر أن ما يجتهد فيه) إشارة إلى ضعف اعتراض العلامة بأنه يجوز أن يكون الخطأ فى العدالة والدلالة أكثر منه فى الستة المذكورة أو لا مدخل لكثرة العدد فى ذلك نعم احتمال تقديم الخبر على القياس الثابت أصله بالخبر يكفى فى إبطال مذهب الخصم، وإن لم يف بإثبات مذهب المستدل، فإن قيل هذا على تقدير صحته لا يتم فى القياس المنصوص العلة بنص غير راجح، قلنا غايته سقوط الاجتهاد فى موضعين تعليل حكم الأصل، وتعيين الوصف الصالح فتبقى أربعة وهى أكثر من اثنين.

قوله: (وباعتبار الدلالة التجوز) وكذا الإضمار والاشتراك والتخصيص.

قوله: (والقياس لا يحتمل شيئًا من ذلك) مبنى على ما سيجىء من أن يقال القياس لا ينسخ ولا ينسخ به، وستعرف ما فيه من التفصيل.

قوله: (هذا) إشارة إلى جميع ما ذكر من الأدلة والغرض من هذا الكلام بيان حسن كلمة أما فى قوله وأما تقديم إذ قد زعم بعض الشارحين أنه جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال ما ذكرتم من الأدلة اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقًا فكيف قدم القياس فى هذه الصورة وذكر الشارح العلامة أنه استدلال على تقديم القياس فى هذه الصورة لكن قد أورد فى هذا المقام السؤال الذى ذكر وأجيب عنه بهذا الجواب، وصدر بكلمة «أما» تفصيلاً للأمرين.

قوله: (فلأنه يرجع) يعنى أنه وإن كان بحسب الظاهر معارضًا بين القياس والخبر لكن مرجعه إلى تعارض الخبرين بناء على أن النص على العلة بمنزلة النص على الحكم وبهذا تبين أن فى صورة الوقف أيضًا المرجع إلى تعارض الخبرين لكن لكل منهما ترجيح من وجه، أحدهما بالذات، والآخر بالاستغناء عن المقدمات فيتعارض الترجيحان فيتوقف.

الجيزاوى

المصنف: (مسألة الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس... إلخ) قال العلامة المقبلى صاحب نجاح الطالب على مختصر ابن الحاجب: هذه المسألة شهيرة ولا أرى لها حاصلاً فإن الخبر والقياس دليلان شرعيان جمعهما ذلك ووصف الخبرية والقياسية ملغى ففيهما ما فى دليلين من جنس أو جنسين من الجمع ثم الترجيح.

المصنف أيضا: (الأكثر على أن الخبر... إلخ) من الأكثر الشافعى وأحمد وأبو حنيفة وقوله وقيل بالعكس نسب إلى الإمام مالك إلا أنه استثنى أربع أحاديث قدمها على القياس حديث المصراة وحديث غسل الإناء من ولوغ الكلب وحديث العرايا وحديث القرعة.

المصنف: (لنا إن عمر... إلخ) هذا دليل على المختار وهو دليل للأكثر أيضا والقياس المتروك فى ذلك لم تثبت عليته بقطعى ولم يثبت حكم الأصل فيه قطعيًا والقياس الذى تركه عمر فى الجنين وعمل بالخبر هو قياس إهلاك الحمل على إهلاك سائر الأمور المشكوكة الحياة والوجود فى عدم الوجوب والخبر الذى قدم

عليه خبر حمل ابن مالك أنه عليه الصلاة والسلام أوجب فيه الغرة.

المصنف: (**باعتبار منافعها**) وكان رأيه فى الخنصر ستًا من الإبل وفى البنصر تسعة وفى الوسطى عشراً وفى المسبحة اثنى عشر وفى الإبهام خمسة عشر.

المصنف: (**وفى ميراث الزوجة من الدية**) والقياس الذى ترك هو قياس الدية على ما لا يملكه الزوج قبل موته فى عدم الميراث فيه.

المصنف: (**وأما مخالفة ابن عباس خبر أبى هريرة توضئوا مما مسته النار**) الظاهر أنهم لم يردوا خبر أبى هريرة وإنما ردوا تأويله وحمله على الوضوء الشرعى وأما الخبر فمحمول على الوضوء اللغوى وهو التنظيف بغسل اليد والمضمضة مثلاً.

المصنف: (**وكذلك هو وعائشة فى إذا استيقظ**) أى خالف ابن عباس وعائشة خبر أبى هريرة إذا استيقظ أحدكم من نومه الحديث والظاهر أنهما خالفاه فى التأويل والحمل لا فى أصل الخبر، وحملاه على أن النهى للتنزيه إن أمكن.

المصنف: (**لأن الخبر مجتهد فيه... إلخ**) رده بعضهم بأنه كم كثير مقدمات أقوى من قليلها وهو غير ظاهر حيث كانت المقدمات اجتهادية كما هو الفرض.

الشارح: (**انتوضأ بما عنه نتوضأ**) أى فلو كان الطعام الحار يوجب الوضوء لوجب الوضوء بالماء الحار الوضوء فنكون نتوضأ مما عنه نتوضأ وهو باطل.

قوله: (**أى وإن لم يكن الخبر الدال على العلية راجحًا... إلخ**) لعل وجه التورك على هذا بقوله الآتى ولا يخفى ما فيه هو أنه لا يشمل صورة الاستنباط.

قوله: (**أو وإن كانت العلة ظنية... إلخ**) لعل ما فيه هو أنه غير معنى قوله وإلا وغير حاصل المعنى لأن قوله: وإن لم يكن وجودها فى الفرع ظنيًا لا موقع للمبالغة به هنا.

قوله: (**أو وإن لم تكن منصوصة... إلخ**) فيه ما فى الذى قبله لأنه لا موقع لقوله لكن وجودها فى الفرع مشكوك فيه لأنه لا قياس حينئذ فهو خلاف الفرض فتأمل.

قال: (مسألة: المرسل قول غير الصحابى: قال ﷺ، وثالثها قال الشافعى رضى الله عنه إن أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة أو عضده قول صحابى أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل، ورابعها إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا وهو المختار لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهوراً مقبولاً ولم ينكره أحد كابن المسيب والشعبى والنخعى والحسن وغيرهم، فإن قيل يلزم أن يكون المخالف خارقًا، قلنا خرق الإجماع الاستدلالى أو الظنى لا يقدح وأيضًا لو لم يكن عدلاً عنده لكان مدلسًا فى الحديث، قالوا: لو قبل لقبل مع الشك لأنه لو سئل لجاز أن لا يعدل قلنا فى غير الأئمة. قالوا: لو قبل لقبل فى عصرنا؟ قلنا لغلبة الخلاف فيه، أما إن كان من أئمة النقل ولا ريبة تمنع قبل. قالوا: لا يكون للإسناد معنى. قلنا: فائدته فى أئمة النقل نقاوتهم ورفع الخلاف القائل مطلقًا تمسكوا بمراسيل التابعين ولا يفيدهم تعميمًا. قالوا: إرسال العدل يدل على تعديله. قلنا: نقطع بأن الجاهل يرسل ولا يدرى من وراءه، وقد أخذ على الشافعى، فقيل إن أسند فالعمل بالمسند وهو وارد وإن لم يسند فقد انضم غير مقبول إلى مثله، ولا يرد بأن الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام، والمنقطع أن يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف أن يكون قول صحابى أو من دونه).

أقول: ما ذكرناه كله حكم المسند، وأما المرسل فهو أن يقول عدل ليس بصحابى: قال ﷺ كذا، وفيه مذاهب: أحدها: يقبل، وثانيها: لا يقبل، و ثالثها، وهو قول الشافعى: أنه لا يقبل إلا بأحد أمورٍ خمسة: أن يسنده غيره أو يرسله آخر، وعلم أن شيوخهما مختلفة، أو أن يعضده قول صحابى أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم، أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل، ورابعها: أنه إن كان الراوى من أئمة نقل الحديث قبل، وإلا لا يقبل وهذا هو المختار. لنا إرسال الأئمة من التابعين كان مشهورًا مقبولاً فيما بينهم ولم ينكره أحد، فكان إجماعًا، وذلك كإرسال سعيد بن المسيب والشعبى وإبراهيم النخعى والحسن البصرى، وغيرهم، فإن قيل لو كان كما ذكرتم لكان ذلك إجماعًا، فكان المخالف له خارقًا للإجماع فيكفر أو يخطأ قطعًا، واللازم منتف بالاتفاق.

والجواب: كون المخالف خارقًا مكفرًا أو مخطأ قطعًا إنما هو فى الإجماع المعلوم ضرورة، وأما الثابت بالاستدلال أو بالأدلة الظنية فلا، ولنا أيضًا أنه لو لم يكن

المروى عنه عدلاً عنده لكان الجزم بالإسناد بروايته الموهم لأنه سمع من عدل تدليسًا فى الحديث، وهو بعيد من أئمة النقل.

قالوا: أولاً: لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه، واللازم منتف بالاتفاق، بيان الملازمة أنه لو سئل عن الراوى هل هو عدل جاز أن لا يعدّله كما يجوز أن يعدّله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن.

الجواب: أن هذا الاحتمال إنما يأتى فى غير أئمة النقل، وأما الأئمة فالظاهر أنهم لا يجزمون إلا عمن لو سئلوا لعدّلوه.

قالوا: ثانيًا: لو قبل المرسل لقبل فى عصرنا إذ لا تأثير للزمان فيه، واللازم منتف اتفاقًا.

الجواب: منع الملازمة لغلبة ذلك، أى الإرسال عمن لو سئل عنه لم يعدّل فإن أهل زماننا يرسلون غالبًا، ولا يدرون ممن يروون هذا فى غير أئمة النقل، وأما أئمة النقل فإن لم يكن ثمة ريبة تمنع القبول فإنه يقبل، وهذا إشارة إلى منع انتفاء اللازم، والحاصل منع الملازمة فى غير محل النزاع، ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع.

قالوا: ثالثًا: لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الإسناد فائدة، فكان اتفاقهم على ذكر الإسناد إجماعًا على العبث وذلك محال عادة.

والجواب: منع الملازمة بل فائدته فى غير أئمة النقل ظاهر، وهى فى أئمة النقل تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض وفى القبيلين رفع الخلاف إذ اختلف فى المرسل ولم يختلف فى المسند.

القائلون بقبول المرسل مطلقًا سواء كان راويه من أئمة النقل أم لا:

قالوا: أولاً: تمسكوا بمراسيل التابعين كما ذكرناه إلى آخره وذلك لا يفيدهم تعميمًا فإن من ذكرنا من الشعبى والنخعى والحسن كلهم من أئمة النقل فلم يجب فى غير الأئمة.

قالوا: ثانيًا: العدل إذا أرسل غلب على الظن أن المنقول عنه عدل وإلا لم يجزم بما نقله.

الجواب: منع ذلك فى غير الأئمة، لأنا نقطع أن الجاهل يرسل ولا يدرى ممن رواه فضلاً عن صفته التى هى العدالة ولذلك لم يقبل فى عصرنا، واعلم أن

بعض الناس أخذ على الشافعى حيث قال: يقبل المرسل إذا أسنده غيره. .إلخ، وقال: أما اشتراطه إسناد غيره فباطل إذ العمل حينئذٍ بالمسند، وزعم المصنِّفُ أن هذا وارد عليه وقد يقال: مقصوده إذا لم تثبت عدالة ذلك الإسناد أو أنه لا يحتاج إليه وأما غير ذلك من الشروط وهى الأربعة غير الإسناد فباطل أيضًا لأن شيئًا منها ليس بدليل، وإلا فالعمل به فقد انضم غير مقبول إلى غير مقبول، فلا يكون مقبولاً، وهذا غير وارد فإن الظن قد لا يحصل بأحدهما، أو لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بانضمام الآخر إليه وههنا اصطلاحات للمحدثين فافهمها، المنقطع أن يكون بين الراويين رجل ولم يذكر وفى قبوله نظر يعرف مما ذكر فى المرسل، الموقوف هو أن يكون قول الصحابى أو من دونه كالتابعى، وأمره ظاهر فإنه مردود.

التفتازانى

قوله: (عدل) يشير إلى أن المصنِّف إنما ترك قيد العدالة لظهوره ولا خفاء فى أن نقل الفعل كنقل القول، وبعضهم على أن المرسل هو أن يقول التابعى قال الرسول (عليه الصلاة والسلام)، وأما إذا كان القائل من تابع التابعين فمنقطع أو من غيرهم فمعضل.

قوله: (من أئمة نقل الحديث) يعنى من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية.

قوله: (لم يكن المروى عنه عدلاً عنده) أى عند الراوى المرسل لكان جزمه نظرًا إلى ظاهر الإطلاق بإسناد الحديث إلى النبى (عليه الصلاة والسلام) بواسطة رواية ذلك المروى عنه الموهم ذلك الجزم أو لاستناد أن ذلك الراوى المرسل سمع من عدل تدليسًا وذلك بعيد فيمن ثبت أنه من أئمة نقل الحديث وإن لم يكن بعيدًا ممن هو عدل لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث، وبهذا يندفع أن مجرد النقل لا يوجب الجزم بل قد يكفى الظن وأن هذا يقتضى قبول قول المرسل العدل سواء كان من أئمة الحديث أو لا.

قوله: (فى القبيلين) أى فى أئمة النقل وفى غيرهم.

قوله: (كما ذكرناه) يعنى أن التمسك قد اشتهر ولم ينكره أحد فكان إجماعًا.

قوله: (وقد يقال) جواب عن المؤاخذة على الشافعى بأنه إذا أسنده غيره كان

العمل بذلك المسند وتقريره أنه يعمل بذلك المرسل وإن لم تثبت عدالة رواة ذلك المسند أو أنه يعمل بذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل رواة ذلك المسند وحاصله أن العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للعمل بالمرسل لا تتوقف على ذلك بل تثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدالة رواة المسند أو من غير احتياج إلى تعديلهم.

قوله: (وهذا غير وارد) فإن قيل: لا وجه لجعل الأول واردًا دون هذا لاشتراكهما فى أن يحصل الظن أو يقوى بانضمام البعض إلى البعض قلنا: جعل اشتراط عدالة الرواة مفروغًا عنه فجزم بأن المسند واجب العمل سواء انضم إليه أمر آخر أو لم ينضم بخلاف هذه الأمور الأربعة، فإن شيئًا منها بانفراده لا يوجب العمل.

قوله: (يعرف مما ذكر) لأنه نوع إرسال فلا يقبل إلا أن يسنده غيره أو يعضده أمر آخر من الأمور المذكورة، وذكر بعض الشارحين أن فى قبوله نظرًا لأن الراوى المتوسط مجهول الحال فلا تقبل روايته وفى بعض الشروح أنه يحتمل أن يريد به التوقف فى العمل من جهة أن الراوى عدل والظاهر من حاله أن لا يروى إلا عن عدل وأن المروى عنه غير معلوم فلا تعلم عدالته، وقيل إنه من حيث التعرض للإسناد يشبه المسند فيعمل به ومن حيث تذكر الواسطة يوهم التدليس فلا يعمل.

الجيزاوى

المصنف: (ولم ينكره أحد) أى فكان إجماعًا، رده الكمال بأنه لا إجماع مع قول ابن سيرين لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبى العالية لأنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث وهو وإن لم يستلزم إرسالهما عن غير ثقة إذ اللازم أن الإمام العدل لا يرسل إلا عن ثقة وذلك لا يستلزم أن لا يأخذ إلا عن ثقة نافٍ للإجماع لأنه لا إجماع مع مخالفة ابن سيرين فهو خطأ على هذا وإن كان منع ابن سيرين من مراسيلهما خطأ أيضًا لأنه علل بما لا يصلح مانعًا. اهـ. بزيادة من الشارح وبعض تغيير.

المصنف: (لغلبة الخلاف فيه) أى فكثرة الخلاف والمذاهب فى عصرنا تمنع قبول المرسل فى عصرنا ووقع للشارح بدل لغلبة الخلاف فيه لغلبة ذلك فلذا قال لغلبة ذلك أى الإرسال عمن لو سئل عنه لم يعدل.

الشارح: (بل فائدته فى غير أئمة النقل ظاهرة) هى ظهور حال المروى عنه من ضعف أو عدالة.

(مباحث الأمر)

قال: (الأمر حقيقة فى القول المخصوص اتفاقًا، وفى الفعل مجاز، وقيل مشترك، وقيل: متواطئ، لنا سبقه إلى الفهم، فلو كان متواطئًا لم يفهم منه الأخص كحيوان فى إنسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فعورض بأن المجاز خلاف الأصل فيخل بالتفاهم وقد تقدَّم مثله والتواطؤ مشتركان فى عام فيجعل اللفظ له دفعًا للمعذورين وأجيب بأنه يؤدى إلى رفعهما أبدًا، فإن مثله لا يتعذر وإلى صحة دلالة الأعم على الأخص وأيضًا فإنه قول حادث هنا) .

أقول: فرغ من السند وشرع فى المتن، مما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع، فمنه أمر ونهى وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومؤوّل، ومنطوق ومفهوم، فبدأ بالأمر آتيًا عليها بما ذكرنا من الترتيب فالأمر ولا نعنى به مسماه كما هو المتعارف فى الأخبار عن الألفاظ أن يلفظ بها، والمراد مسمياتها بل لفظة الأمر وهو أ م ر كما يقال زيد مبتدأ وضرب فعل ماض وفى حرف جر وإنه حقيقة فى القول المخصوص اتفاقًا فلو أنه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالأكثر على أنه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل، وقيل متواطئ فيهما، أى هو للقدر المشترك بينهما لنا سبق القول المخصوص إلى الفهم عند إطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما وإلا لبادر الآخر أو لم يتبادر شىء منهما وهو ظاهر وليس متواطئًا وإلا لكان أعم من القول المخصوص ولم يفهم منه القول المخصوص لأن الأعم لا يدل على الأخص كما لا يفهم من الحيوان الإنسان خاصة واستدل بأنه لو كان حقيقة فى الفعل لكان مشتركًا إذ لا يشك فى أنه حقيقة فى القول المخصوص واللازم باطل لأن الاشتراك يخل بالتفاهم.

الجواب: أنه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز واللازم باطل لأنه يخل بالتفاهم ويرجح كل بوجوه ترجيحه التى مرت وإليه الإشارة بقوله وقد تقدَّم مثله.

القائلون بالتواطؤ قالوا: أمران يشتركان فى عام وهو مفهوم أحدهما فوجب جعله لذلك العام دفعًا للاشتراك والمجاز فإن كليهما محذوران لإخلالهما بالتفاهم.

الجواب: أما أولاً: فبأنه إنما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه، وإلا لوجب

رفع الاشتراك والمجاز أصلاً، إذ ما من معنيين إلا ويجرى فيه ذلك.

وأما ثانيًا: فبأنه يؤدى إلى بطلان صحة دلالة الأعم على الأخص، كما ذكرنا.

وأما ثالثًا: فبأنه قول حادث يرفع كونه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه وأنه مجمع عليه فوجب ردّه.

التفتازانى

قوله: (فرغ من السند) يشير إلى أن البحث عن الخبر كان من جهة كونه من مباحث السند وإلا فهو من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث للأصولى، وبهذا يظهر أن ما ذكره بعض الشارحين من أنه لما فرغ من الخبر شرع فى الأمر ليس على ما ينبغى.

قوله: (مما يشترك) يعنى أن أقسام المتن بعضها مما يشترك فيه النص والإجماع كهذه المذكورات وبعضها مما يخص النص كالناسخ والمنسوخ وسيذكر وبدأ بالأمر والنهى لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر.

قوله: (وأنه قسم من الكلام) فقد يكون نفسيًا وقد يكون لفظيًا.

قوله: (للقدر المشترك بينهما) أى بين القول المخصوص والفعل وهو مفهوم أحدهما على ما صرح به المحقق عند الاحتجاج على هذا المذهب وبعضهم على أن الفعل أعم من أن يكون باللسان أو بغيره وأما على ما ذكره العلامة من أنه الموجود أو الشىء أو الشأن أو نحو ذلك فلا يكون للقدر المشترك بينهما خاصة ويكون هذا مذهب أبى الحسين البصرى أنه مشترك بين الشىء والشأن والصفة والطريق وقد صرح أن هذا مذهب آخر لبعض المتأخرين والظاهر أنه أراد به الآمدى ولا يثبت لهذا المذهب فى كتب الأصول سوى ما ذهب إليه أبو الحسين من كونه حقيقة فى الشأن المشترك يعنى بين القول والفعل فإن الآمدى إنما ذكر هذا الكلام فى معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة فى الفعل كونه مشتركًا لإمكان أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الأمر فيكون متواطئًا مقولاً على كل واحد منهما بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه، ثم قال فإن قيل هذا إحداث قول مخالف للإجماع ومستلزم لصفة إطلاق الأمر على النهى وسائر أقسام الكلام لأن المعنى المشترك لا يخرج عن الوجود والشيئية والصفة

ونحو ذلك، قلنا كونه حقيقة فى الشأن وفى الصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهى وغيره ظاهر فلا محذور.

قوله: (وإلا لبادر الآخر) يعنى أن عند إطلاق الأمر يسبق القول المخصوص إلى الفهم على أنه مراد دون الفعل فلو كان مشتركًا لبادر كل منهما على طريق الخطور ولم يبادر شىء منهما على طريق الإرادة كما سبق فى بحث المشترك.

قوله: (وهو ظاهر) يعنى إنما لم يتعرض المصنِّفُ لهذه المقدمات لظهورها.

قوله: (لو لم تكن حقيقة للزم المجاز) اقتصر على المعارضة لظهور المنع كما نقلنا عن الآمدى وتوجيهه أنه إن أراد بقوله لا شك فى أنه حقيقة فى القول أنه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث إنه نفس الموضوع له تعين النزاع وإن أريد من حيث إنه من أفراد الموضوع له فلا ينفى التواطؤ كما إذا دخل زيد فقلنا دخل رجل أو إنسان أو حيوان وغلط من زعم أن مثل هذا مجاز إنما نشأ من أنه فهم من استعمال اللفظ فى الموضوع له استعماله فى نفس المسمى دون أفراده، وأنت خبير بأنه قل ما يقع فى الاستعمال.

قوله: (كما ذكرنا) يعنى بأن يفهم من الحيوان الإنسان خاصة لأنه يفهم من إطلاق الأمر القول خاصة، ومنع هذا مكابرة.

قوله: (وأنه مجمع عليه) فإن قيل قد أجاب الآمدى عن ذلك بأن كونه حقيقة فى الشأن وفى الصفة قول لأبى الحسين، قلنا قد اشتهر فيما بينهم أنه لا نزاع فى كون الأمر موضوعًا للقول المخصوص بخصوصه، وكأن أبا الحسين يجعله مشتركًا بينه بخصوصه وبين الشأن والصفة، ونحو ذلك حتى أن إطلاقه حقيقة على القول المخصوص بأن يكون بخصوصه وبأنه من حيث أنه من أفراد الشأن والصفة بخلاف كونه حقيقة فى الفعل فإنه لا يكون إلا بالاعتبار الثانى.

الجيزاوى

الشارح: (حقيقة فى القول المخصوص اتفاقًا) أى أن الاتفاق على مجرد كونه حقيقة فى القول المخصوص والخلاف بعد ذلك فى أنه حقيقة فيه من حيث خصوصه كما هو حقيقة فى الفعل كذلك فيكون مشتركًا لفظيًا أو حقيقة فيه من حيث خصوصه وفى الفعل مجاز كما هو القول الراجح، أو حقيقة لا من حيث خصوصه بل لكونه فردًا من القدر المشترك كما هو رأى القول بالتواطئ.

الشارح: (وإلا لبادر الآخر ولم يتبادر شىء منهما) هكذا وقع فى بعض النسخ وعليه درج المحشى وفسر مبادرة الآخر بالمبادرة خطورًا وجعل عدم تبادر شىء منهما بمعنى عدم التبادر إرادة، وقد رد جعل المبادرة على سبيل الخطور من علامات الحقيقة بأن فهم الجزء سابق على فهم الكل من لفظ الكل وليس بحقيقة فى الجزء وكذا يسبق إلى الذهن من لفظ العمى مثلاً، معنى الملكة المضاف إليه العدم وليس حقيقة فى البصر فالحق أن يعتبر فى علامة الحقيقة عدم تبادر الغير على أنه مراد وجعل مجموع الأمرين علامة على نسخة الواو يفيد أن علامة الحقيقة الأمران معًا وهو خلاف ما ذكره القوم وفى نسخة أو لم يبادر شىء منهما وحمل بعض الحواشى ذلك على أنه يفهم عند إطلاق لفظ الأمر بلا قرينة لو كان مشتركًا الفعل والقول معًا عند من يقول يجب إعمال لفظ المشترك فى معنييه أو معانيه عند عدم التضاد، أو لم يفهم شىء عند من يقول أنه مجمل لا يفهم منه شىء من معانيه قال ميرزاجان: الأظهر أن قوله وإلا لبادر الآخر يعنى أيضًا كما وجد فى بعض النسخ وهو إشارة إلى رأى من يقول علامة الحقيقة سبقه إلى الفهم من حيث أنه مراد وقوله أو لم يتبادر شىء منهما إشارة إلى القول بأن علامة الحقيقة عدم تبادر غيره من حيث أنه مراد. اهـ. ببعض تغيير ثم إن الرد المتقدم بأن فهم الجزء سابق على الكل مردود بأن ذلك فى تحصيل الكل لا فى فهم الكل من لفظ الكل.

الشارح: (لو لم يدل دليل على خلافه) أى وقد دل الدليل وهو تبادر القول المخصوص منه.

الشارح: (وأما ثالثًا فبأنه قول حادث...إلخ) أى جعل الأمر للقدر المشترك الذى هو أحد الأمرين قول حادث خارق للإجماع لأن هذا القول لا يجعله حقيقة إلا فى القدر المشترك وهذا لا ينافى أن هناك قولاً بأنه للقدر المشترك وللقول بخصوصه الذى ذهب إليه أبو الحسين على ما بينه المحشى.

قوله: (لا يتعلق به بحث للأصولى) أى لأن الأصولى إنما ينظر فى أدلة الحكم والخبر من حيث هو خبر ليس منها.

قوله: (وبهذا يظهر... إلخ) فى بعض الحواشى أن المتن وهو ما يدل على حكم شرعى قد يكون خبرًا كقوله ﷺ: «البيعان بالخيار حتى يتفرقا» وقد يكون إنشاء

أمرًا أو نهيًا أو نحوهما، فالمتن من وجه إما خبر وإما إنشاء كما أنه من وجه إما عام وإما خاص ومن وجه إما مطلق وإما مقيد وهكذا، ولكن لما كان السند هو الإخبار عن طريق المتن لم يكن له بد من تعريف الخبر وأحكامه فى بحث السند فلم يعده ههنا وشرع فى ذكر باقى الأقسام.

قوله: (النص) هو الكتاب والسنة.

قوله: (عند الاحتجاج على هذا المذهب) أى على إثبات مذهب القول للقدر المشترك.

قوله: (وتوجيهه) أى توجيه المصنف.

قال: (**حد الأمر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء**).

أقول: ذكر للأمر حدود فمنها صحيح ومنها مزيف فالصحيح عنده أنه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء، فالاقتضاء جنس، وقوله غير كف يخرج النهى لما علمت أنه يقتضى الكف وهو فعل، وقوله: على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل التسفل، وهو الدعاء، وما على سبيل التساوى وهو الالتماس، واشترط الاستعلاء كما هو رأى أبى الحسين ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأى الأشعرى، ولم يشترط العلو كما هو رأى المعتزلة، لذمهم الأدنى بأمر الأعلى ويرد عليه كف نفسك فإنه أمر بالكف وأن الحق أنه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء: ٣٥].

التفتازانى

قوله: (اقتضاء فعل) لما كان العمدة فى الكلام عند الأشاعرة هو النفسى عرّف الأمر على ما هو النفسى الذى لا يختلف بالأوضاع واللغات ليعلم أن اللفظى هو ما يدل عليه من أى لغة كانت.

قوله: (لما علمت) أى فى أول تقسيم الحكم حيث قال إن الطلب، وأما الفعل ففى النهى الكف لكن ينبغى أن يعلم أنه اقتضاء الكف لا ما يقتضى الكف.

قوله: (لذمهم الأدنى بأمر أعلى) تعليل لعدم إهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لأن العقلاء يذمون الأدنى بسبب أنه أمر الأعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا أمرًا ولولا أن فيه الاستعلاء لما استحق الذم وهذا مع ظهوره قد خفى على بعضهم حتى توهم أنه دليل للمعتزلة فى اشتراط العلو.

قوله: (ويرد عليه) قد أجاب العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء، وذلك بأن لا يكون كفًا كما فى أخذت أو كان ولكن قد اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلاً لكن نقول لا خفاء فى أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود إلى الكلام اللفظى فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف.

قوله: (وأن الحق) أى ويرد عليه أن اشتراط الاستعلاء مخالف لما عليه الاستعمال إذ قد أطلق الأمر حيث لا يتصوّر الاستعلاء كما فى قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء: ٣٥]، والأصل الحقيقة وله أن يجيب بأنه

مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى ولا يسمى أمرًا.

الجيزاوى

الشارح: (فالصحيح عنده أنه اقتضاء فعل) إنما قال عنده لأن هذا التعريف ليس بمرضى عند الشارح لأنه تعريف للأمر الذى هو قسم من الكلام النفسى وبحث الأصولى إنما هو فى اللفظ الدال عليه الذى هو معروض العموم والخصوص إلى غير ذلك من الأمور التى تعرض للألفاظ، وإن كان مرجع الأدلة إلى الكلام النفسى كذا ذكره بعضهم ورده المحشى بقوله لما كان العمدة... إلخ. لكن ينبغى أن يعلم أنه اقتضاء الكف لا ما يقتضى الكف أى حيث قال الشارح أنه يقتضى الكف فجعله شيئًا يقتضى مع أنه نفس الاقتضاء.

الشارح: (ويرد عليه كف نفسك... إلخ) يمكن الجواب بأن الكف فى كف نفسك مقصود لذاته بخلافه فى لا تزن فالغرض الأصلى فيه عدم الزنا فهو مقصود لغيره لكن هذا يقتضى الاقتصار على الفعل فيقول اقتضاء فعل ولا حاجة إلى أن يقول غير كف.

قال: (قال القاضى والإمام: القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ورد بأن المأمور مشتق منه وأن الطاعة موافقة الأمر فيجىء الدور فيهما، وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب، وردّ بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب والأمر يأباهما).

أقول: وأما المزيف من حد الأمر فذكر أصحابنا فيه وجوهًا، والمعتزلة وجوهًا، أما أصحابنا فقال القاضى: الأمر وهو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور، رأى هو تعريف له بما لا يعرف إلا به من وجهين:

أحدهما: أن المأمور وهو واقع فى الحد مرتين مشتق من الأمر فتتوقف معرفته على معرفة الأمر لأن معنى المشتق منه موجود فى المشتق مع زيادة فيكون تعريف الأمر به دورًا.

وثانيهما: أن الطاعة موافقة الأمر والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف إلا بمعرفة المضاف إليه فإذا قد ظهر أنه يجىء الدور فيهما أى بحسب لفظ المأمور والطاعة، واعلم أنه يمكن دفع الدور بأنا إذا عرّفنا الأمر من حيث هو كلام كفانا ذلك فى أن نعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف على معرفة حقيقة الأمر المطلوب معرفتها فلا دور، أو نقول تميز الأمر غير تصوّر حقيقته ثم تميزه كاف فى معرفة هذه الأمور والمطلوب تصوّر حقيقته وقد مر مثله، وقال قوم أنه خبر عن الثواب على الفعل وآخرون أنه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف فى خبره عند العفو واعترض عليهما بأن الخبر يستلزم إما الصدق أو الكذب إذ لا يخلو عن أحدهما قطعًا، والأمر ينافيهما فإنه لا يكون صدقًا ولا كذبًا أبدًا، وتنافى اللازمين دليل تنافى الملزومين وكيف يجعل أحد المتنافيين جنسًا للآخر.

التفتازانى

قوله: (واعلم) يعنى أن معرفة المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف على معرفة الأمر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما أو على تميزه وحصوله دون معرفته على ما مر فى بحث الخبر ولا يخفى ما فيه.

قوله: (لئلا يلزم الخلف) ذكر الآمدى أن من أصحابنا من قال الأمر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة. ويرد عليه أنه يستلزم الثواب

والعقاب حذرًا عن الخلف فى خبر الصادق وليس كذلك، أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة، وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالأولى أنه الخبر باستحقاق الثواب والعقاب ليندفع هذا الإشكال هذا كلامه، ولما لم يكن فى الكتاب تعرض للعقاب لم يستقم قول الشافعى عند العفو بل المناسب عند الإحباط ولهذا غيره بعضهم إلى عند تخلف الثواب وصحفه بعضهم إلى عند العقوبة وقد سقط من القلم شىء، وغاية ما يمكن أن يقال أن حدّ النهى يقابل حد الأمر فمن حده بالخبر بالثواب على الفعل لزمه حد النهى بالخبر بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير العفو فعدل إلى استحقاق الثواب والعقاب.

قوله: (قطعًا) دفع لما فى شرح العلامة من أن من حد الأمر بهذين الحدين قد لا يسلم أن كل خبر يحتمل الصدق والكذب.

الجيزاوى

الشارح: (ولا يتوقف على معرفة الحقيقة الأمر) أى بل يتوقف على معرفة الكلام.

الشارح: (وقد مر مثله) أى فى بحث الخبر وهو الفرق بين تصور الشىء وتميزه بنفسه.

الشارح: (واعترض عليهما) الظاهر أن المعرف تسامح فعرف الأمر بلازمه وأراد بالخبر ملزومه من الطلب وإلا فكيف يتصور من العلماء تعريف أحد المتباينين بالآخر.

قوله: (ولا يخفى ما فيه) وهو أن ما أخذ فى التعريف لا بد من تصوره ولا يكفى مجرد تميزه فى نفسه المنفك عن التصور وأما إذا فرق بين الجوابين بأن الأمر فى الوجه الأول تصور بوجه ما ولم يتميز به عن ما عداه وفى الثانى تصور بوجه يميزه عن ما عداه فلا يظهر معنى لقوله ولا يخفى ما فيه.

قوله: (الأمر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة) الأولى حذف تارة من الموضعين.

قوله: (وقد سقط من القلم شىء) أى من قلم الشارح وقد يصحح كلامه بدون ضميمة بأن يقال المراد من العفو المحو أى محو الثواب بالردة لأن العفو من معانيه المحو وقوله وغاية ما يمكن. . . إلخ. هو ما سقط.

الشارح: (قطعًا) أى لأنه لا اعتبار بمن يثبت الواسطة.

(قال: المعتزلة لما أنكروا كلام النفس، قالوا: قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكى والأدنى، وقال قوم صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الأمر وفيه تعريف الأمر بالأمر وإن أسقطه بقيت صيغة افعل مجردة، وقال قوم صيغة افعل بإرادات ثلاث: وجود اللفظ، ودلالته على الأمر، والامتثال، فالأول عن النائم والثانى عن التهديد ونحوه، والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لأن المراد إن كان اللفظ فسد لقوله وإرادة دلالتها على الأمر وإن كان المعنى فسد لقوله الأمر صيغة افعل، وقال قوم الأمر إرادة الفعل، ورد بأن السلطان لو أنكر متوعدًا بالإهلاك ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته فطلب تمهيد عذره بمشاهدته فإنه يأمر ولا يريد لأن العاقل لا يريد هلاك نفسه وأورد مثله على الطلب لأن العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والأولى لو كان إرادة لوقعت المأمورات كلها لأن معنى الإرادة تخصيصه بحال حدوثه فإذا لم يوجد لم يتخصص).

أقول: هذه من الحدود المزيفة للأمر التى ذكرها المعتزلة وأنهم لما أنكروا كلام النفس وكان الطلب نوعًا منه لم يمكنهم أن يحدوه به فتارة حدوه باعتبار اللفظ، وتارة باقتران صفة الإرادة وتارة جعلوه نفس صفة الإرادة، أما باعتبار اللفظ، فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل، ورد بأنه يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه تهديدًا أو تعجيزًا أو غيرهما فإنه يرد لخمسة عشر معنًى، وأيضًا يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه إذا صدر عن مبلغ لأمر الغير أو حاك له وأيضًا يرد على عكسه افعل إذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى منه وقد يجاب عن الأول بأن المراد قول افعل مرادًا به ما يتبادر منه عند الإطلاق، وعن الثانى أنه ليس قولاً لغيره افعل وعن الثالث بمنع كونه أمرًا عندهم لغة وإن سمى به عرفًا، وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر، واعترض عليه بأنه تعريف الأمر بالأمر ولا يعرف الشيء بنفسه وإن أسقط هذا القيد بقى صيغة الأمر مجردة فيلزم تجرده مطلقًا حتى عما يؤكد فيه كونه أمرًا وقد يجاب عنه بأن المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها إلى الفهم عند إطلاقها وأما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الإرادة فقال قوم صيغة فاعل بإرادات ثلاث: إرادة وجود اللفظ، وإرادة دلالتها على الأمر، وإرادة الامتثال واحترز بالأولى عن النائم إذ يصدر عنه صيغة افعل من غير إرادة وجود اللفظ، وبالثانية

عن التهديد والتخيير والإكرام والإهانة ونحوها، وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى فإنه لا يريد الامتثال واعترض عليه بأن فيه تهافتًا لأن المراد بالأمر إن كان هو اللفظ فسد لقوله وإرادة دلالتها على الأمر واللفظ غير مدلول عليه وإن كان المعنى فسد لقوله الأمر صيغة افعل والمعنى ليس صيغة وقد يجاب بأن المراد فى أحدهما اللفظ وفى الآخر المعنى لأنه يقال عليهما، وأما باعتبار نفس الإرادة فقال قوم الأمر إرادة الفعل واعترض بأنه لو أنكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعدًا له بالإهلاك إن ظهر أنه لا يخالف أمره والسيد يدعى مخالفة العبد له فى أوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فإنه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول إنكاره ويخلص من الهلاك، فههنا قد أمره وإلا لم يظهر عذره وهو مخالفة الأمر ولا يريد منه الفعل لأنه لا يريد ما يفضى إلى هلاك نفسه وإلا كان مريدًا لهلاك نفسه، وأنه محال، وقد أجيب بأن مثله يجىء فى الطلب لأن العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه وإلا كان طالبًا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع إذا علم أن طلبه لا يفضى إلى وقوعه وذكر المصنِّفُ أن الأولى فى إبطال كون الأمر هو الإرادة أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها لأن الإرادة تخصص الفعل بحال حدوثه، وإذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه.

التفتازانى

قوله: (هو قول القائل) يعنون القول الذى هو اللفظ لأنهم لا يقولون بالنفسى بخلاف ما ذكره القاضى فإنه يحتمل اللفظى والنفسى ولم يذكر فى الشرح لفظة ونحو إشارة إلى أنه لا حاجة إليه فى التحقيق لظهور أنه ليس المراد لفظة افعل بعينه بل هو كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الأمر من أى لغة يكون وعلى أى وزن يكون.

قوله: (فإنه يرد لخمسة عشر معنًى) الإيجاب: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، الندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور:٣٣]، الإرشاد: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾ [البقرة:٢٨٢]، الإباحة: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [الأعراف:٣١]، التهديد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:٤٠]، الامتثال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [النحل:١١٤]، الإكرام: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [ق:٣٤]، التسخير: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة:٦٥]، التعجيز: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ [البقرة:٢٣]، الإهانة:

﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان:٤٩]، التسوية: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور:١٦]، الدعاء: «اللهم اغفر لى»، التمنى:

* ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى *

الاحتقار: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [الشعراء:٤٣]، التكوين: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢].

قوله: (على سبيل الاستعلاء) قَيَّد بذلك ليصير أمرًا بلا نزاع وإلا فقد ذكر أنه ليس بشرط.

قوله: (ولذلك) أى ولكونه أمرًا يذم الأدنى وينسب إلى الجهل والحمق حيث أمر الأعلى وذكر ما ينبئ عن الاستعلاء.

قوله: (ليس قولاً لغيره افعل) لأن معناه أن تصدر هذه الصيغة من القائل على قصد طلب الفعل من الغير.

قوله: (يمنع كونه أمرًا) لا خفاء فى سقوط هذا المنع لورود الاستعمال شائعًا على ما هو مذكور فى موضعه وهو كاف فى إثبات اللغة.

قوله: (بقى صيغة الأمر) الصواب صيغة افعل مجردة يعنى يصير حد الأمر صيغة افعل مجردة فيلزم تجردها عن كل شىء حتى عما يؤكد كونها للأمر فلا يصدق على مثل افعل كذا وجوبًا، قال الآمدى: إن اقتصروا فى حد الأمر على أنه صيغة افعل المجردة عن القرائن وزعموا أنها فى غير الأمر لا تكون مجردة عن القرائن لم يكن هذا أوفى من قول القائل: التهديد هو صيغة افعل المجردة عن القرائن، إلا أن يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير متحقق، وفى بعض الشروح إن اقتصر على صيغة افعل بمجردها عن القرائن الصارفة لم يصح لبقائه مبهمًا إذ لا يراد بالقرائن العموم ولا المفهوم وإن اقتصر على مجرد صيغة افعل، ورد عليه ما ورد على الأول من التهديد ونحوه.

قوله: (واحترز بالأولى) الأولى أن القيود لتحقيق الماهية وإلا فالاحتراز عن الكل حاصل بالقيد الأخير.

قوله: (وقد يجاب) عن اعتراض تعريف الشىء بنفسه بأن المراد بأمر الثانى هو الطلب غايته أنه استعمل اللفظ المشترك تعويلاً على القرينة العقلية وهذا هو الجواب عن اعتراضه على التعريف الثانى للمعتزلة.

قوله: (إن ظهر أنه) أى العبد **(لا يخالف أمره)** أى أمر السيد، وبهذا يندفع ما

ذكره العلامة من أن هذا إنما يصح لو كان السلطان أوعد بأن الغلام لو لم يخالفك فيما أمرته عاقبتك أو كان السلطان ممن يعاقب بالكذب.

قوله: (وهو لازم) اعتراف بورود الإشكال على تعريف الأمر بالطلب وقد يجاب بأنا لا نسلم أن العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه بل قد يطلب لغرض إذا علم أن طلبه لا يفضى إلى وقوعه المستلزم للهلاك فإن قيل فيجىء أصله فى الإرادة وحاصله كما أن إرادة الملزوم إرادة للازمه فكذلك طلبه وكما أن المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب هلاكه إذا علم أنه لا يقع ولا تجوز إرادته أصلاً فعلى هذا يجوز أن يجعل المنع إشارة إلى منع استحالة كون العاقل طالبًا لهلاكه.

قوله: (تخصص الفعل) الأولى تخصص المقدور إلا أنه خصصه لكون الكلام فى الأمر وإنما يكون بفعل ومبنى هذا على أن الإرادة من الله تعالى، ومن العبد معنى واحد وإن إرادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتمام تحقيقه فى الكلام.

الجيزاوى

المصنف: (وقال قوم الأمر إرادة الفعل) قد اشتهر ذلك القول عن المعتزلة ولكن قد أنكره صاحب نجاح الطالب قائلاً أنهم اتفقوا على أن الأمر مقصور على الكلام اللفظى وليست الإرادة منه.

المصنف: (لأن معنى الإرادة تخصيص... إلخ) فيه تسامح لأن الإرادة صفة بها التخصيص لا نفس التخصيص.

الشارح: (لما أنكروا كلام النفس وكان الطلب نوعًا منه لم يمكنهم أن يحدوه به) يرد عليه أن من قال بأن الأمر هو صيغة افعل بإرادات ثلاث وجعل من تلك الإرادات إرادة الدلالة على الأمر بمعنى الطلب على ما سيأتى فى الجواب عن دفع التهافت قد اعترف بالطلب فلا يصح دعوى إنكار الطالب بناء على إنكار الكلام النفسى إلا أن يقال: إن مرادهم بالطلب الإرادة فهم لم يحدوه بالطلب الذى معناه الكلام النفسى وفى منهاج البيضاوى وشرح الإسنوى عليه اعترف أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم بالتغاير بين مفهوم الإرادة لكنهما شرطا الإرادة فى دلالة صيغة الأمر على الطلب وفى شرح المقاصد ربما يعترف أبو هاشم بالمعنى الذى نسميه

نحن كلامًا نفسيًا وهو المعنى الذى يجده الإنسان فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ويسميه أبو هاشم بالخواطر فيكون أبو هاشم إنما خالف فى كونه كلامًا نفسيًا ويلزمه أن يقول: إن ذلك فى القديم قديم لمنع المعتزلة قيام الحوادث به تعالى.

الشارح: (وذكر المصنف) إنما قال ذلك لعله للتبرى لأن المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الإرادة.

الشارح: (لوقعت المأمورات كلها) أى مأمورات الله تعالى.

قوله: (التسخير) الفرق بينه وبين التكوين أن الثانى يقصد فيه إحداث الشىء بعد العدم والأول الانتقال من صفة إلى صفة أخرى قال فى التلويح: ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام أعنى قوله تعالى: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، مجاز عن سرعة الإيجاد وسرعته وكمال قدرته تعالى تمثيل للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع ولا توقف ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونًا بالعلم والقدرة والإرادة. اهـ. وبهذا انحل قول ابن العربى:

عجبى من قول كن لعدم   والذى قيل له لم يك تم

قوله: (الصواب صيغة افعل) رد بأنه إنما لم يقل صيغة افعل على ما هو المذكور فى المصنف تنبيهًا على أن مراد الحاد بافعل كل لفظ وضع لطلب الفعل لا خصوص هذه الصيغة.

قوله: (لم يكن هذا أولى من قول القائل التهديد... إلخ) أى أنه لا وجه لأن يقال: إن صيغة افعل فى الأمر تكون مجردة عن القرائن ولا تكون لغيره إلا بالقرائن إذ يجوز أنها فى التهديد تكون مجردة عن القرائن ولا تكون لغيره كالطلب إلا بالقرائن إلا إذا دل دليل سمعى على أنها فى الأمر تكون مجردة بخلاف غيره وهو غير متحقق.

قوله: (الأولى أن القيود لتحقيق الماهية) يرد أن يقال أنه يجوز أن يخرج شىء بقيدين إذا كان للقيد الأخير فائدة غير إخراج ما خرج بالأول كما إذا أخذ فى التعريف الفصول البعيدة المختلفة بالمراتب مرتبة ثم جىء بالفصل القريب.

قوله: (وبهذا) أى بأن المراد أن التوعد إن ظهر أن العبد لا يخالف أمر السيد يندفع ما ذكره العلامة من أن هذا إنما يصح لو كان السلطان. . . إلخ. أى حتى يصح أن السيد يمهد العذر بأمر العبد بأن يفعل ولا يريد إلا المخالفة ووجه الدفع أن معنى قول المصنف متوعداً بالإهلاك يعنى عند ظهور عدم المخالفة فصح أن السيد يمهد عذره بالأمر وهو يريد المخالفة.

قوله: (وقد يجاب بأنا لا نسلم أن العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه بل قد يطلب لغرض) فيه أن هذا ظاهر فى الطلب اللفظى أى التكلم بصيغة الطلب وليس الكلام فيه بل فى الطلب النفسى والعاقل لا يطلب ما يستلزم هلاك نفسه.

قوله: (يجوز من العاقل طلب هلاكه إذا علم أنه لا يقع) هذا كما علمت إنما يظهر فى الطلب اللفظى.

قوله: (فعلى هذا يجوز... إلخ) أى كما يجوز أن يراد منع استحالة طلب ما يستلزم هلاكه.

قوله: (ومبنى هذا على أن الإرادة من الله ومن العبد معنًى واحد) لا دخل لذلك بل المدار على ما بعده، واعلم أن بعض المعتزلة عرف الإرادة بأنها اعتقاد النفع أو ظنه وبعضهم أنها ميل يتبع ذلك وبعضهم قال: إن إرادة الله تعالى فعله معناها أنه غير ساه ولا مكره ولا مغلوب وإرادته فعل غيره أمره به واتفق المعتزلة والأشاعرة على أن إرادة الله فعل نفسه توجب المراد وأما إرادته فعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو الإرادة فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به كما فى العصاة، وتخلف المراد عن إرادة الله ليس بنقص عندهم لأنه أراد منهم الفعل رغبة واختياراً لا كرهًا واضطراراً أما إرادة الحادث فلا توجب المراد اتفاقًا ممن عدا النظام فإنه قال بإيجابها المراد إذا كانت قصداً للفعل لا عزمًا، ومذهب الأشاعرة أن الإرادة صفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع ولا ينكرون الميل فى الحادث ولكنه غير الإرادة فالإرادة ليست الميل ولا اعتقاد النفع كما أنها ليست الشهوة.

قال: (والقائلون بالنفسى اختلفوا فى كون الأمر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين فى صيغة افعل والجمهور حقيقة فى الوجوب، أبو هاشم فى الندب، وقيل: للطلب المشترك، وقيل: مشترك، الأشعرى والقاضى بالوقف فيهما، وقيل: مشترك فيهما وفى الإباحة، وقيل: للإذن المشترك فى الثلاثة، الشيعة مشترك فى الثلاثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعًا متكرراً من غير نكير كالعمل بالأخبار واعترض بأنه ظن، وأجيب بالمنع ولو سلم فيكفى الظهور فى مدلول اللفظ وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر وأيضًا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢]، والمراد قبول: ﴿اسْجُدُوا﴾ [الأعراف:١١]، وأيضًا إذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة أمره وأيضًا تارك المأمور به عاصٍ بدليل ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه:٩٣]، وأيضًا ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [الفرقان:٦٣]، والتهديد دليل الوجوب، واعترض بأن المخالفة حملت على مخالفة من إيجاب وندب، وهو بعيد، قولهم: مطلق. قلنا: بل عام، وأيضًا فنقطع بأن السيد إذا قال لعبده: خط هذا الثوب، ولو بكتابة أو إشارة فلم يفعل عدّ عاصيًا، واستدل بأن الاشتراك خلاف الأصل، فثبت ظهوره فى أحد الأربعة، والتهديد والإباحة بعيد والقطع بالفرق بين: ندبتك إلى أن تسقينى، وبين: اسقنى، ولا فرق إلا اللوم وهو ضعيف، لأنهم إن سلموا الفرق فلأن ندبتك نص، واسقنى محتمل).

أقول: القائلون بالكلام النفسى اختلفوا فى أن الأمر هل له صيغة تخصه؟ قال إمام الحرمين وغيره من المحققين، هذه الترجمة خطأ فإنه لا يختلف فى أن التعبير عنه ممكن مطلقًا ومقيدًا فى وجوب أو ندب، مثل أوجبت وندبت وحتمت وسننت.

قالوا: والخلاف إنما هو فى صيغة افعل وما فى معناها فقال الجمهور أنها حقيقة فى الوجوب فقط، وقال أبو هاشم فى الندب فقط، وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب، وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكًا لفظيًا، وقال الأشعرى والقاضى بالوقف فيهما أى لا يدرى أهو للوجوب أو الندب وقيل مشترك بين ثلاثة معان: الوجوب والندب والإباحة، وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة، وهو الإذن، وقالت الشيعة هو مشترك بين أربعة أمور الوجوب، والندب والإباحة والتهديد، لنا على أنه للوجوب ثبت أن الأئمة الماضين كانوا يستدلون

بصيغة الأمر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب، وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم أحد كالعمل بالأخبار سواء، فالكلام عليه ما تقدَّم فى الأخبار تقريرًا واعتراضًا وجوابًا، واعترض عليه بأنه ظن فى الأصول فلا يجزئ، وأجيب بمنع كونه ظنًا، ولو سلم فيكفى الظهور، ونقل الآحاد فى مدلولات الألفاظ وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر إذ المقدور فيها إنما هو تحصيل الظن بها وأما القطع فلا سبيل إليه البتة، ولنا أيضًا قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢]، والمراد به اسجدوا فى قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة:٣٤]، هذا السؤال فى معرض الإنكار والاعتراض ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجهًا وكان له أن يقول إنك ما ألزمتنى فعلام اللوم والإنكار، ولنا أيضًا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات:٤٨]، ذمهم على مخالفتهم الأمر، وهو معنى الوجوب، ولنا أيضًا أن تارك المأمور به عاص، وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب، أما الأول فلقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه:٩٣]، أى تركت مقتضاه إجماعًا، وأما الثانى فلقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن:٢٣]. والثالث بين ولنا أيضًا قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور:٦٣]، هدد مخالف الأمر، والتهديد دليل الوجوب، واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أن هذا مبنى على أن مخالفة الأمر ترك المأمور به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب فيحمل على غيره.

والجواب: أن هذا بعيد والظاهر المتبادر إلى الفهم إذا قيل خالف أمره أنه ترك المأمور به فلا يصرف عنه إلا لدليل.

وثانيهما: أن قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور:٦٣]، مطلق فلا يعم.

والجواب: لا نسلم أنه مطلق بل عام والمصدر إذا أضيف كان عامًا، مثل: ضرب زيد وأكل عمرو، ولنا أيضًا أنا نقطع أن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فضلاً عن التصريح من القول فلم يفعل عدّ عاصيًا ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد استدل بأن الاشتراك خلاف الأصل فيكون حقيقة لأحد الأربعة فقط مجازًا فى الباقى، ثم إنه ليس حقيقة فى الإباحة، ولا فى التهديد لأنه بعيد إذ يقتضى الأمر ترجيح الفعل قطعًا، وليس للندب أيضًا لأنا نجد الفرق

الضرورى بين اسقنى وندبتك إلى أن تسقينى، ولا فرق إلا الذم فى اسقنى، وعدم الذم فى ندبتك إلى أن تسقينى، ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب، ولأنه تحقق الذم على الترك وهو حقيقة الوجوب، وهذا ضعيف لأنهم يمنعون الفرق، وإن سلموه فلا يسلمون أنه ليس إلا الذم وعدمه بل هو أن ندبتك نص فى الندب، واسقنى يحتمل الندب والوجوب.

التفتازانى

قوله: (هذه الترجمة) يعنى أن التعبير عن الاختلاف فى مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطأ إذ لا خلاف فى أنه يعبر عن مطلق الطلب القائم بالنفس، مثل: أمرتك، وأنت مأمور وعن الإيجاب أو الندب خاصة مثل أوجبت وندبت ولا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئته بحيث لا تدل على غيره كما أن للماضى صيغة كذلك ولا خفاء فى أن مثل أمرت وأنت مأمور ليس كذلك بل حقيقته الإخبار.

قوله: (بالوقف فيهما) جعل الشارح الضمير للوجوب والندب على ما هو الظاهر لعدم إشعاره بالتوقف فى نفى الاشتراك لفظًا أو معنًى بل للإشعار بعدمه وذكر فى بعض الشروح أن الضمير للاشتراك والانفراد بمعنى أنا لا ندرى مفهومه أصلاً وهو الموافق لكلام الآمدى.

قوله: (تقريرًا واعتراضًا وجوابًا) أما التقرير فهو أنه لما تكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد وجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وإن كان احتمال غيره فإنما فى واحد واحد وأما الاعتراض فهو أنا لا نسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر، ولعله بغيرها وأيضًا قد جعلوا كثيرًا من الأوامر دليلاً على الندب دون الوجوب وأيضًا لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب، وأما الجواب فهو أنا نعلم قطعًا أن الاستدلال كان بها لظهورها فى الوجوب لا بخصوصياتها وإنما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب.

قوله: (والمراد به اسجدوا) دفع لما عسى يتوهم من أن الكلام فى صيغة الأمر وما ذكر إنما يقوم فى أ م ر وأشار إلى أنه ليس مبنى الاستدلال على كون أمرتك عامًا كما توهمه الآمدى.

قوله: (ذمهم على مخالفتهم الأمر) يعنى ليس الغرض من قوله: ﴿**لا يَرْكَعُونَ**﴾ [المرسلات:٤٨]، الإخبار بذلك بل الذم وقدرته على مجرد مخالفة الأمر المطلق لا

على عدم اعتقادهم حقيقته ولا على مخالفة أمر مقرون بقرائن الوجوب فدل على أن الأمر المطلق وهو لا ينافى توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع ما يقال أن الوجوب مستفاد من قرينة الذم لا من مطلق الصيغة إذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح ترتب الذم عليه.

قوله: (والثالث) وهو أن كون تارك المأمور به متوعدًا دليل الوجوب ظاهرًا إذ لا توعد على ترك غير الواجب اتفاقًا، وإنما الخلاف فى أن هذا هل يصلح تعريفًا للوجوب.

قوله: (هدد مخالف الأمر) تمام تقريره أن الذين يخالفون فاعل فليحذر، وأن تصيبهم مفعوله، وهذا الأمر للإيجاب والإلزام قطعًا إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته ومعنى ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، يتركون امتثاله والإتيان بما أمروا به من قولهم خالفنى فلان عن كذا إذا أعرض عنه وأنت قاصد إياه، والمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله تعالى أو أمر النبى عليه الصلاة والسلام ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الإعراض، وإذا أوجب على مخالفة الأمر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدًا على مخالفة الأمر، وهو دليل على كون الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب.

قوله: (لا نسلم أنه مطلق) ليس على ما ينبغى لأن الاعتراض ليس إلا منع العموم فجوابه أن إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم على أن الإطلاق كاف فى المطلوب وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضًا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر وبهذا يندفع ما يقال أن غاية هذه الاستدلالات كون الأمر حقيقة فى الوجوب ولا يلزم منه أن لا يكون حقيقة فى غيره إلا أن يقال الأصل عدم الاشتراك فيعارض بأن ما سيأتى دليل على أنه حقيقة فى الندب فلا يكون حقيقة فى الوجوب دفعًا للاشتراك نعم قد يعترض على هذين الوجهين بأن الكلام فى صيغة الأمر وما ذكر من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على كون لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة.

قوله: (فيكون حقيقة لأحد الأربعة) الوجوب والندب والإباحة والتهديد إذ لا نزاع فى غيرها **(مجازًا فى الباقى)** أى الثلاثة الأخر من الأربعة وذلك الأحد ليس هو الإباحة ولا التهديد ولا الندب فتعين الوجوب، فقوله ولأنه تحقق عطف على

قوله لأنا نجد فيكون دليلاً آخر على نفى الندب غير مذكور فى المتن وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا الدليل، واعلم أن هذا الاستدلال احتجاج على غير القائلين بالاشتراك المعنوى وإلا فلا يلزم من نفى الاشتراك كونه حقيقة لأحد الأربعة فقط وإن أريد مطلق الاشتراك فلا نسلم أنه خلاف الأصل بل اللفظى فقط.

الجيزاوى

المصنف: (والخلاف عند المحققين) يعنى أن الخلاف ليس فى كون الأمر له صيغة تخص أو لا كما هو مقتضى قولهم القائلون بالنفسى اختلفوا فى كون الأمر هل له صيغة تخصه فهذه الترجمة منهم خطأ كما بينه الشارح والتقييد للخلاف بأنه من القائلين بالنفسى غير ظاهر لأن من نفاه يقول: إن صيغة افعل للإيجاب أو للندب والمراد من الإيجاب إرادة الفعل مع المنع من الترك والمراد من الندب إرادة الفعل مع عدم تحريم الترك.

المصنف: (اعترض بأنه ظن) أى لأنه إجماع سكوتى يعنى والظن لا يكفى فى مسائل الأصول.

المصنف: (وأجيب بالمنع) أى لا نسلم أنه ظن إذ ليس كل إجماع سكوتى ظنًا.

المصنف: (ولو سلم فيكفى الظهور) أى وقولهم أن المسائل الأصولية لا يكفى فيها الظن محمول على غير مدلولات الألفاظ فإنه يكفى فيها الظن لتعذر القطع.

المصنف: (ما منعك أن لا تسجد) لا صلة أو المعنى ما دعاك إلى ترك السجود فلا أصلية.

المصنف: (وأيضًا تارك المأمور به عاص) قد منع هذه المقدمة صاحب التحرير أى لا نسلم أن تارك المأمور به عاص مطلقًا بل ذاك عند قرائن الوجوب وقوله أفعصيت أمرى لا يدل على أن تارك المأمور به مطلقًا عاص لأن قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف:١٤٢]، يدل على أن الأمر فيه للإيجاب فلذا قال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه:٩٣].

المصنف: (قولهم مطلق) يعنى أن قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور:٦٣]، مطلق يتحقق فى فرد ما فجاز أن يكون فى الأمر المقترن بقرينة الوجوب فلا يفيدان صيغة الأمر للوجوب مطلقًا.

المصنف: (بل عام) أى لجميع صيغ الأمر لا لمادة مخصوصة ولا للاقتران بقرينة الوجوب فتكون صيغة افعل للوجوب.

قوله: (على كون أمرتك عامًا) أى لكل أمر فيشمل صيغة افعل كما توهمه الآمدى، بل مبنى الاستدلال على أن الإنكار واللوم ترتيب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هى من غير نظر إلى أمر خارج عنها كالقرائن الخارجية وخصوصية هذه المادة، أما الأول فلأن الأصل عدمها وأما الثانى فمفهوم من السوق.

قوله: (وهذا الأمر للإيجاب) أى الأمر فى قوله ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ [النور:٦٣]، للإيجاب إذ لا معنى لندب الحذر من العقاب أو إباحته فلا يقال لا نسلم أن قوله ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ للوجوب بل هو المتنازع فيه ثم جعل التهديد فى الآية لمخالف الأمر مبنى على ما هو الظاهر من أن ﴿الَّذِينَ يُخَالِفُونَ﴾ [النور:٦٣]، فاعل ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ و﴿أَن تُصِيبَهُمْ﴾ [النور:٦٣]، مفعول لا فاعل وإلا احتاج إلى إضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو خلاف الأصل وعلى خلاف الظاهر يكون المعنى فليحذر الفسقة أنفسهم.

قوله: (عن أمر الله أو أمر النبى عليه الصلاة والسلام... إلخ) أى فالضمير فى قوله أمره يحتمل أحدهما ثم المراد من الأمر الصيغة الدالة على الطلب لا مادة الأمر لأن الوعيد كما فى بعض شروح المنهاج على مخالفة ما صدق عليه لفظ الأمر من الصيغ الصادرة منه عليه الصلاة والسلام لما ثبت أن الفعل ليس بالأمر فتدبر. اهـ. من ميرزاجان.

قوله: (ليس على ما ينبغى) يعنى أن قوله لا نسلم أنه مطلق منع من المستدل لمنع المعترض لأن محصل اعتراض المعترض منع أنه عام لجواز أن يكون مطلقًا والمنع لا يدفع بالمنع فكان حق الدفع أن يقال: إن إضافة المصدر حيث لا قرينة عهد للعموم، ودفع بعضهم كلام المحشى بأن قول المعترض أن قوله عن أمره مطلق فلا يعم يسمى بالقول بالموجب كما يجىء فى بحث الاعتراضات وله أقسام منها أن يستنتج المعترض من دليل المستدل أمرًا يتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه ويبطله والمستدل يمنع ذلك والأمر هنا كذلك فظهر أن منع الإطلاق ههنا على ما ينبغى.

قوله: (وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا الدليل) هذا ظاهر لكنه يستفاد منه ضعفه بأن يقال لا نسلم تحقق الذم على الترك كيف وهو المتنازع فيه.

قال: (الندب: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فرده إلى مشيئتنا ورد بأنه إنما رده إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب، مطلق الطلب يثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعًا للاشتراك قلنا بل يثبت التقييد ثم فيه إثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك يثبت الإطلاق والأصل الحقيقة، القاضي: لو ثبت لثبت بدليل إلى آخره، قلنا بالاستقراءات المتقدمة الإذن المشترك كمطلق الطلب).

أقول: هذه شبهة المخالفين، فالقائلون بأنه للندب، قالوا: قال ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فرده إلى مشيئتنا وهو معنى الندب.

الجواب: لا نسلم أنه رد إلى مشيئتنا بل إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب.

والقائلون بمطلق الطلب قالوا: ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لأحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل، فلا يصار إليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعًا للاشتراك والمجاز. الجواب من وجهين:

أحدهما: لا نسلم أن جعله لأحدهما تقييد بلا دليل ثبت بأدلتنا على الوجوب.

وثانيهما: أنه إثبات اللغة بلوازم الماهيات، وذلك أنكم جعلتم الرجحان لازمًا للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الأمر لهما مع احتمال أن تكون للمقيد بأحدهما وللمشترك بينهما.

القائلون بأنه مشترك بينهما قالوا: ثبت الإطلاق عليهما، والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك.

الجواب: قد عرف مرارًا وهو أن المجاز أولى من الاشتراك فلم يعده القاضى ومذهبه التوقف، قال لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لأن الدليل إما العقل ولا مدخل له وإما النقل وهو إما الآحاد ولا يفيد العلم أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه.

الجواب: منع الحصر بل ههنا قسم آخر وهو ثبوته بالأدلة الاستقرائية التى قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والأمارات الدالة على المقصود به عند الإطلاق.

القائلون بأنه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن قالوا: كما قيل فى مطلق الطلب، وهو أنه ثبت الإذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للقدر المشترك.

والجواب: أنه ثبت التقييد بأدلتنا.

التفتازانى

قوله: (وإنه إثبات اللغة بلوازم الماهيات) وهو باطل لأن طريق معرفة الوضع إنما هو النقل بطريق التنصيص أو تتبع موارد الاستعمال وقد يقال لأنه يستلزم نفى الاشتراك بالكلية إذ ما من مفهومين إلا ويشتركان فى لازم ويجاب بأن الكلام فيما إذا لم يوجد دليل الاشتراك هذا بعد ثبوت اشتراك كل مفهومين فى لازم يخصهما وقوله فجعلهم باعتباره أى باعتبار الرجحان اللازم صيغة الأمر لهما، أى للوجوب والندب ليس معناه أنكم جعلتموه موضعًا لكل منهما بخصوصه حتى يلزم الاشتراك اللفظى بل جعلتموه لهما من حيث أن كلاً منهما من أفراد الرجحان الذى هو الموضوع له مع احتمال أن تكون الصيغة للرجحان المقيد بالوجوب أو الندب أو لمطلق الرجحان المشترك بينهما فجعلتموها لأحد المحتملين من غير دليل ولو قال وأن يكون مشتركًا بينهما لكان أحسن، فإن قيل هذا الاحتمال مما نفاه المستدل، قلنا وكذلك كونه للمقيد بأحدهما حيث قال: دفعًا للاشتراك والمجاز وإن تركه فى المتن اختصارًا أو لأن قوله ولا دليل مقيد مغن عنه وبهذا يظهر أن فى الجواب على التقرير ضعفًا بخلاف تقرير الشارحين حيث اقتصروا فى إبطال إثبات اللغة بلوازم الماهيات على ما ذكرنا.

قوله: (فلم يعده) اعتذار عن عدم تعرض المصنِّف لهذا الجواب.

قوله: (لو ثبت) أى كونه موضوعًا لشىء من المعانى.

قوله: (طبقات الباحثين) إشارة إلى أن العادة تقضى بامتناع أن لا يطلع على المتواتر من يبحث ويجتهد فى الطلب.

قوله: (بالأدلة الاستقرائية) هى ما ثبت فى الكتاب والسنة واستدلالات العلماء من كون الأوامر المطلقة للوجوب على ما سبق تقريرها ولا خفاء فى أن مرجع ذلك إلى النقل إلا أنه لما لم يكن صريح النقل منع الحصر وأشار بقوله والأمارات إلى أن ما يثبت به الوضع لا يلزم أن يكون مما يفيد العلم بل قد يكتفى بالظن يعنى أن تتبع موارد استعمال هذه الصيغة يدل على أن المقصود بها عند الإطلاق هو الوجوب.

الجيزاوى

المصنف: (إنما رده إلى استطاعتنا) فقولهم رد إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث

بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم.

المصنف: **(وهو معنى الوجوب)** أى لأن الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا عليه.

المصنف: **(دفعًا للاشتراك)** أى والمجاز بجعله حقيقة فى أحدهما وتركه اختصاراً أو لأن قوله ولا دليل مقيد مغن عنه كما بينه المحشى.

قوله: **(وقد يقال لأنه يستلزم... إلخ)** أى يقال فى وجه بطلان إثبات اللغة بلوازمها وقوله ويجاب أى عن هذا التوجه فيكون غير صحيح.

قوله: **(وهذا بعد ثبوت... إلخ)** أى وإلا فلنا أن نقول لا يلزم نفى الاشتراك لأنه قد لا يكون هناك لازم للمفهومين يخصهما.

قوله: **(ليس معناه... إلخ)** أى لأن هذا خلاف المدعى من أنه للقدر المشترك بين الوجوب والندب.

قوله: **(لكان أحسن)** أى لأن كونه للقدر المشترك هو المدعى فمع احتمالين آخرين وهو الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظى يكثر الاحتمالات المضعفة إثبات أن الصيغة للقدر المشترك.

قوله: **(هذا الاحتمال)** أى احتمال الاشتراك اللفظى.

قوله: **(وبهذا يظهر)** أى بكون المستدل نفى الاشتراك اللفظى والحقيقة فى الوجوب أو الندب والمجاز فى الآخر.

قوله: **(رجع إلى النقل)** يعنى فلا يصح منع الحصر.

قوله: **(إلا أنه لم يكن صريح النقل... إلخ)** أى لما لم يكن هذا القسم نقلاً صريحًا صح منع الحصر بإثبات هذا القسم.

قال: (مسألة: صيغة الأمر بمجردها لا تدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار الإمام الأستاذ للتكرار مدة العمرة مع الإمكان، وقال كثير للمرة ولا يحتمل التكرار، وقيل بالوقف. لنا أن المدلول طلب حقيقة الفعل، والمرة والتكرار خارجى ولذلك يبرأ بالمرة وأيضًا فإنا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير، ولا دلالة للموصوف على الصفة).

أقول: صيغة الأمر بمجردها لا تدل على فعل المأمور به متكررًا ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار إمام الحرمين، وقال الأستاذ أبو إسحاق: هو التكرار مدة العمر إن أمكن، وقال كثير مثل أبى الحسين وغيره: هو للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف بمعنى لا ندرى، لنا أن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجى فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر ولذلك يبرأ بالمرة الواحدة لا لأنها تدل على المرة الواحدة بخصوصها، ولنا أيضًا أنا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لأنك تقول اضرب ضربًا قليلاً، أو كثيرًا، أو مكررًا، أو غير مكرر، فيقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شىء منها وإذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة، وهو المطلوب، وقد يقال: دليلاك يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالهما لا يمنع ظهور أحدهما.

التفتازانى

قوله: (بمعنى لا ندرى) ظاهره أن معنى التوقف فى مرادهم عدم العلم بأن وضع الصيغة للمرة أو للتكرار أو للمطلق من غير دلالة عليهما وقيل معناه التوقف فى مراد المتكلم بناء على الاشتراك.

قوله: (لا لأنها) إشارة إلى أن ليس معنى قوله ولذلك يبرأ ما فهمه الشارحون من نفى التكرار، أى ولكون التكرار خارجًا يخرج المأمور عن العهدة بمرة واحدة بشهادة العرف واللغة بل معناه دفع وهم كونه للمرة بناء على حصول البراءة بالمرة أى ولكونها لطلب الحقيقة المتحققة فى ضمن كل فرد من المرة والتكرار يحصل الامتثال بالمرة لا لكونها للمرة بخصوصها لكن هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع

جوابه وسيجىء صريحًا ولا معنى لذكره ههنا.

قوله: (ولنا أيضًا) هذا قريب من الأول جدًا لأن مبناهما على القطع بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير التقييد بشىء من صفاتها ولا خفاء فى أن هذا عين النزاع إذ الخصم يدعى أنها للحقيقة المقيدة بالمرة أو التكرار ولهذا اعترض المحقق على الوجهين بأنهما باعتبار ما صح من مقدماتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة للمرة أو التكرار بل إن المصدر الذى هو من الأجزاء المادية لا يدل على ذلك بل على نفس الحقيقة وهذا غير مفيد ثم استشعر أنه كيف يدل على أحدهما ولا خفاء فى احتمالها لهما ولهذا تقيد بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض فأجاب بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا ينافى الاحتمال فتقيد بما هى له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هى له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر.

الجيزاوى

المصنف: (لنا أن المدلول طلب حقيقة الفعل) هذا يخالف ما سيأتى له قريبًا فى مسألة الأمر بفعل مطلق حيث قال الآمر إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية، لنا أن الماهية يستحيل وجودها فى الأعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليًا جزئيًا وهو محال. اهـ. وإن رده الشارح بأن المطلوب الماهية من حيث هى لا بقيد الكلية والجزئية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وإن ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات. اهـ. ويمكن الجواب عن المصنف لدفع التنافى بين كلاميه بأن يقال المراد بقوله هنا أن المطلوب الحقيقة لا المرة ولا التكرار أن الماهية المتحققة فى المرة أو التكرار هى المطلوبة لا المرة، أى الماهية بشرط عدم التكرار ولا التكرار أى الماهية بشرط التكرار وهو بعيد.

قال الأستاذ: (تكرر الصوم والصلاة ورد بأن التكرار من غيره وعروض بالحج فلو ثبت فى لا تصم فوجب فى صم لأنهما طلب، رد بأنه قياس وبالفرق بأن النهى لا يقتضى النفى وبأن التكرار فى الأمر مانع من غيره بخلاف النهى قالوا الأمر نهى عن ضده والنهى يعم فيلزم التكرار، ورد بالمنع، وبأن اقتضاء النهى للأضداد دائمًا فرع على تكرار الأمر المرة، القطع بأنه إذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل لفعل ما أمر به لأنها من ضروراته لا لأن الأمر ظاهر فيها ولا فى التكرار الوقف لو ثبت إلخ).

أقول: هذه حجج المخالفين فالأستاذ ومتابعوه قالوا: أولاً: لو لم يكن الأمر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررا.

الجواب: منع الملازمة إذ لعل التكرار من غيره وإن سلم فمعارض بالحج فإنه أمر به ولا تكرار.

قالوا: ثانيًا: ثبت التكرار فى لا تصم فوجب فى صم لأنهما طلب.

الجواب: أوّلاً أنه قياس فى اللغة وقد بطل وثانيًا بالفرق إما بأن النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الأوقات والأمر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرة وإما بأن التكرار فى الأمر مانع من فعل غيره من المأمورات بخلاف التكرار فى النهى إذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الأفعال.

قالوا: ثالثًا: الأمر بالشىء نهى عن ضده والنهى يمنع من المنهى عنه دائمًا فيلزم التكرار فى المأمور به.

الجواب: لا نسلم أن الأمر بالشىء نهى عن ضده وسيأتى سلمنا، لكن النهى بحسب الأمر فإن كان أمرًا بالفعل دائمًا كان نهيًا عن أضداده دائمًا، وإن كان أمرًا به فى وقت ما كان نهيًا عن الأضداد فى ذلك الوقت فإذا كون النهى الضمنى للأمر للتكرار فرع كون الأمر للتكرار فإثباته به دور.

القائلون بالمرة احتجوا بأنه إذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عدّ ممتثلاً عرفًا ولو كان للتكرار لما عدّ.

الجواب: أنه إنما يصير ممتثلاً لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة لا لأن الأمر ظاهر فى المرة بخصوصها فإنه غير ظاهر لا فيها ولا فى التكرار بل فى المشترك ويحصل فى ضمنهما ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار.

القائلون بالوقف قالوا: لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تعتبر والتواتر يمنع الخلاف.

الجواب: ما مر من الاستقراء وإن الظن كاف فى مدلولات الألفاظ.

التفتازانى

قوله: (من غيره) كالسنة والإجماع وربط الحكم بالسبب أعنى الوقت والشهر فيتكرر بتكرره على ما تقرر فى أصول الحنفية.

قوله: (قياس فى اللغة) قد يعترض بأن البحث ههنا ليس فى اللغة بل فى اقتضاء الأمر مطلقًا من أى لغة كانت وفساده واضح لأن الكلام فى أن صيغة الأمر من أى لغة كانت هل تدل على التكرار، فإثبات ذلك بالقياس على النهى إثبات بالقياس اللهم إلا أن تثبت قاعدة استقرائية كل ما هو للطلب فهو دال على التكرار ومن لهم بذلك.

قوله: (وثانيًا بالفرق) بوجهين أحدهما: أن المقتضى للتكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه متحقق فى النهى دون الأمر وثانيهما: أن المانع عنه وهو تعطيل المأمورات بل كثير من المصالح متحقق فى الأمر دون النهى.

قوله: (قالوا: ثالثًا) الأمر بالحركة مثلاً نهى عن السكون وهو يقتضى انتفاء السكون دائمًا فيلزم وجود الحركة دائمًا، والجواب بعد تسليم كون الأمر بالشىء نهيًا عن ضده منع كون النهى الذى فى ضمن الأمر مانعًا عن النهى عنه دائمًا بل يتفرع على الأمر الذى هو فى ضمنه فإن كان دائمًا فدائم وإن كان فى وقت ففى وقت مثلاً الأمر بالحركة دائمًا منع عن السكون دائمًا والأمر بالحركة فى ساعة منع عن السكون فيها لا دائمًا وهذا واضح فقوله كون النهى مبتدأ خبره قوله فرع كون الأمر وللأمر متعلق بالضمن وللتكرار خبر كان.

قوله: (ولا فى التكرار) لا خفاء فى أنه لا مدخل له فى الجواب وقد يعترض على قوله ولولا ذلك أى كونه غير ظاهر فى المرة لما امتثل بالتكرار بأنه فى حيز المنع إذ المرة تحصل فى ضمن التكرار اللهم إلا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الإتيان بمرتين أو أكثر مخالفة للأمر والجواب أنه لولا ذلك لما كان الإتيان بالفعل فى المرة الثانية والثالثة امتثالاً وإثباتًا بالمأمور به والعرف يكذبه.

الجيزاوى

المصنف: (تكرر الصوم والصلاة) فى شرح مسلم الثبوت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقريب، فإن مدعاهم كان وجوب التكرار إلى الإمكان والصلاة ونحوها لم تتكرر كذلك لا يقال: لم تتكرر للحرج لأنه لو سلم فلا يصح استدلالاً على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستعمال المجازى دليلاً على دخول التكرار فى المعنى الحقيقى فافهم. اهـ.

المصنف: (وعورض بالحج) فيه أن لهم أن يقولوا: إن عدم التكرار للحرج من التكرار.

المصنف: (وبأن التكرار فى الفعل مانع) رده صاحب التحرير بأن الكلام فى الدلالة لا فى الإرادة وليس مدلول الأمر ملزوم الإرادة فيجب انتفاؤها للمانع ورده صاحب مسلم الثبوت بأن الدلالة إنما هى للإرادة بالذات.

المصنف: (فرع على تكرار الأمر) أى فلا يعلم إلا من جهته فلو علم تكرار الأمر به كان دورًا وبهذا تعلم رد قول صاحب التحرير أنه لا دور لأن الاستدلال بالمعلول على العلة برهانى أنى لأن فرض المسألة أن طريق العلم بأن النهى للأضداد كلها هو تكرار الأمر.

المصنف: (الأمر بالشىء نهى عن ضده) أى جميع أضداده والنهى يستوعب الزمان فيستوعب الأمر أيضًا وإلا لزم ارتفاع النقيضين لأنه بالكف عن الأضداد كلها يرتفع نقيض المأمور به فلو جاز عدم الإتيان بالمأمور به فى بعض الأحيان لزم ارتفاعه أيضًا فيرتفع النقيضان، وهو باطل ولا حاجة إلى التخصيص بالضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون كما فعل المحشى دفعًا لإيراد أنه لا يلزم من نفى أحد الضدين دائمًا إثبات الضد الآخر دائمًا لجواز ارتفاعهما معًا.

قوله: (والجواب) أى عن المنع المتوجه على قوله ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار.

قال: (مسألة: الأمر إذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقًا للإجماع على اتباع العلة لا الأمر فإن علق على غير علة فالمختار لا يقتضى لنا القطع بأنه إذا قال إن دخلت السوق فاشتر كذا عدّ ممتثلاً بالمرة مقتصراً قالوا ثبت ذلك فى أوامر الشرع إذا قلتم: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا﴾ [المائدة: ٦]، قلنا فى غير العلة بدليل خاص، قالوا تكرار للعلة فالشرط أولى لانتفاء المشروط قلنا العلة مقتضية معلولها).

أقول: القائلون بأن الأمر لا يدل على التكرار اتفقوا على أن الأمر إذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل مثل أن يقول إن زنى فاجلدوه فالاتفاق على أنه يجب تكرر الفعل بتكرر العلة للإجماع على وجوب اتباع العلة وإثبات الحكم بثبوتها، فإذا تكررت تكرر وليس التكرار هنا مستفاداً من الأمر لما ذكرنا فإن علق على غير علة أى أمر لم تثبت عليته مثل أن يقول إذا دخل الشهر فأعتق عبدًا من عبيدى، فالمختار أنه لا يقتضى تكرار الفعل، بتكرار ما علق به، لنا أن السيد إذا قال لعبده إن دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصراً عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عدّ ممتثلاً وذلك معلوم قطعًا، ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك.

القائلون بأنه يتكرر فى غير العلة قالوا: ثبت ذلك أى تكرر الفعل بتكرر ما علق به فى أوامر الشرع نحو: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاة فَاغْسِلُوا...﴾ [المائدة: ٦]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾ [النور: ٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا...﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، والاستقراء يدل على أنه فهم التكرار من نفس التعليق.

الجواب: أما ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل النزاع، وأما غيره فلا يثبت فيه التكرار إلا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وإن علق بالاستطاعة.

القائلون بأنه لا يتكرر فى العلة قالوا: لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الأولى إذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز أن يخلفها علة أخرى، كما يجىء فى تعليل الحكم بعلتين مستقلتين.

الجواب: التكرر فى العلة إنما كان باعتبار أن وجوده مقتض لوجود المعلول،

وذلك منتفٍ فى الشرط فإن وجوده لا يقتضى وجود المشروط، واقتضاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره.

التفتازانى

قوله: **(لما ذكرنا)** من أن الأمر لا يدل على التكرار.

قوله: **(لما كان كذلك)** أى لما عد ممتثلاً بالاشتراء مرة مع الاقتصار عليها بل إنما عدّ ممتثلاً بالمرة لو لم يقتصر عليها بل اشترى كلما دخل.

قوله: **(والاستقراء يدل)** دفع لما يقال لعل التكرار فهم من غير التعليق.

قوله: **(القائلون بأنه لا يتكرر فى العلة)** لا خفاء فى بعد ذلك أما لفظًا فلأن جعل ضمير قالوا الأول للقائلين بأنه يتكرر فى غير العلة والثانى للقائلين بأنه لا يتكرر فى العلة مما لا دلالة للفظ عليه ولم يعهد مثله فى هذا الكتاب وأما معنًى فلأنه قد سبق أن التكرار فى العلة متفق عليه وإنما وقع فى ذلك محافظة على كلمة لو فإنها إنما تستعمل فيما يستثنى من رفع التالى لا وضع المقدم وجمهور الشارحين على أن هذا أيضًا دليل للقائلين بالتكرر فى غير العلة أى لما تكرر فى العلة ففى الشرط أولى ولفظ المنتهى صريح فى ذلك.

الجيزاوى

الشارح: **(فالاتفاق على أنه يجب... إلخ)** المعنى أن القائلين بأن الأمر لا يدل على التكرار اتفقوا فى الجملة على أن الأمر إذا علق... إلخ. أى فهم اتفقوا على أن هناك اتفاقًا من بعضهم وهذه العبارة تعريض بالرد على الآمدى بنفى الخلاف رأسًا وقوله: إن التكرار حينئذ مجمع عليه وأما عبارة المصنف فتصحيحها بالاتفاق فى الجملة يعنى من بعضهم ممكن لأن نفى الخلاف ودعوى الإجماع غير صحيح لأن من الأصوليين من قال بعدم التكرار فى المعلق بعلة أيضًا كذا قيل، ويمنعه قوله للإجماع على وجوب اتباع العلة.

قوله: **(محافظة على كلمة لو)** فيه أن عبارة المصنف ليس فيها لو فلعل النسخة التى وقعت للشارح وكتب عليها المحشى لو تكرر فى العلة لتكرر فى الشرط، ويكون مراد المصنف أنه قد تكرر فى العلة فالشرط كذلك والشارح راعى كلمة لو وأنها إنما تستعمل فى رفع التالى لكن هذا الاعتذار غير نافع لأنه خلاف مراد المصنف.

قال: (مسألة: القائلون بالتكرار قائلون بالفور، ومن قال المرة تبرئ قال بعضهم: للفور، وقال القاضي: إما الفور، وإما العزم، وقال الإمام بالوقف لغة فإن بادر امتثل وقيل بالوقف وإن بادر، وعن الشافعي رضي الله عنه ما اختير في التكرار وهو الصحيح، لنا ما تقدَّم الفور لو قال اسقني وأخر عدّ عاصيًا قلنا للقرينة قالوا كل مخبر أو منشئ فقصده الحاضر مثل زيد قائم وأنت طالق، رد بأنه قياس وبالفرق بأن في هذا استقبالاً قطعًا قالوا طلب كالنهي والأمر نهي عن ضده وقد تقدما قالوا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢]، فذم على ترك البدار، قلنا لقوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [ص:٧٢]، قالوا: لو كان التأخير مشروعًا لوجب أن يكون إلى وقت معين ورد بأنه يلزم لو صرح بالجواز بأنه إنما يلزم أن لو كان التأخير مشروعًا وأما في الجواز فلا لأنه متمكن من الامتثال. قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا﴾ [آل عمران:١٣٣]، ﴿فَاسْتَبِقُوا﴾ [المائدة:٤٨]. قلنا: محمول على الأفضلية وإلا لم يكن مسارعًا، القاضي ما تقدَّم في الموسع الإمام الطلب متحقق والتأخير مشكوك فوجب البدار وأجيب بأنه غير مشكوك).

أقول: كل من قال بأن الأمر للتكرار قال بأنه للفور، وأما القائلون بأن البراءة تحصل بالمرة سواء كان لها بخصوصها أم لا فقال بعضهم: إنه للفور فلو أخر عصى، وقال القاضي يقتضي بالفور إما الفعل في الحال أو العزم على الفعل في ثاني الحاني، وقال إمام الحرمين بالوقف في مدلوله لغة أهو الفور أم لا لكنه لو بادر إلى الفعل بالفور حصل الامتثال فإنه ممتثل سواء كان للفور أو للقدر المشترك، وأما وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة، وفي الامتثال به إن بادر لاحتمال وجوب التراخي، وروى عن الشافعي رحمه الله مثل ما اخترناه في كونه للتكرار وهو أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئًا، وهذا هو الصحيح لنا ما تقدَّم في التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل، والفور والتراخي خارجي، وأن الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما.

القائلون بالفور قالوا: أولاً: لو قال لعبده اسقني وأخر من غير عذر عدّ عاصيًا، هذا معلوم من العرف ولولا أنه للفور لما عدّ عاصيًا.

الجواب: أن ذلك إنما فهم بالقرينة وهو أنه معلوم عادة أن طلب السقي يكون عند الحاجة إليه عاجلاً والكلام فيما كانت الصيغة مجردة.

قالوا: ثانيًا: كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو فى الدار، وكل منشئ كالقائل أنت طالق وهو حر فإنما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الأمر إلحاقًا له بالأعم الأغلب.

الجواب: أولاً: أنه قياس فى اللغة لأنك تقيس الأمر فى إفادته للفور على غيره من الخبر والإنشاء وقد علمت أنه غير جائز.

وثانيًا: بالفرق بينهما بأن الأمر فيه دلالة على الاستقبال قطعًا فلا يمكن توجهه إلى الحال لأن الحاصل لا يطلب بل إلى الاستقبال إما مطلقًا وإما الأقرب إلى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار إليه إلا لدليل.

قالوا: ثالثًا: النهى يفيد الفور فيقيده الأمر لأنه طلب مثله، وقالوا أيضًا: الأمر بالشىء نهى عن أضداده، وهو يقتضى الفور وقد تقدَّم تقريرهما.

والجواب عنهما أيضًا قد تقدَّم فلا نعيدهما.

وقالوا: رابعًا: قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢]، فذم على ترك المبادرة فدل على أنه للفور، وإلا لم يتوجه الذم عليه، وكان له أن يجيب بأنك ما أمرتنى بالبدار وسوف أسجد.

الجواب: أن ذلك لأنه أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص:٧٢].

قالوا: خامسًا: لو كان التأخير مشروعًا، لوجب أن يكون إلى وقت معين، واللازم منتف، أما الملازمة فإذ لولاه لكان إلى آخر أزمنة الإمكان اتفاقًا ولا يستقيم لأنه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال، وأما انتفاء اللازم فإذ لا إشعار به فى الأمر ولا دليل من خارج.

الجواب: أولاً بالنقض بما لو صرح بجواز التأخير إذ لا خلاف فى إمكانه، وثانيًا: بأنه إنما يلزم لو كان التأخير متعينًا فيجب تعريف وقته الذى يؤخر إليه ويفعله فيه، وأما إذا كان جائزًا فلا لأنه متمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال.

قالوا: سادسًا: قال الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران:١٣٣]، والمراد سببها اتفاقًا وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة إليه، وقال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة:٤٨]، وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه، وإنما تتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور.

الجواب: أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما، وإلا وجب الفور، فلم يكن مسارعًا ومستبقًا لأنهما إنما يتصوّران فى الموسع دون المضيق، لا يقال لمن قيل له صم غدًا فصام أنه سارع إليه أو استبق.

القاضى احتج بما تقدَّم فى الواجب الموسع من أنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة.

والجواب ما مر من أنه مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من أحكام الإيمان.

الإمام قال: طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار إليه ليخرج عن العهدة بيقين.

الجواب: أن جواز التأخير لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقًا بما ذكرنا من الأدلة.

التفتازانى

قوله: (سواء كان لها بخصوصها) إشارة إلى بيان فائدة قوله من قال المرة تبرئ دون أن يقول من قال بالمرة.

قوله: (يقتضى بالفور) أى على الفور، إما الفعل أو العزم يشير إلى أن لفظ المتن إما الفور أو العزم محمول على هذا المعنى.

قوله: (لاحتمال وجوب التراخى) قال إمام الحرمين فى البرهان أما الواقفية فذهب غلاتهم إلى أنه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلاً لجواز أن يكون غرض الآمر هو التأخير وهو سرف عظيم فى حكم الوقف وإن أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وذهب المقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممتثلاً قطعًا، وإن أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة، وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة فالذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وإنما التوقف فى أنه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع أنه ممتثل لأصل المطلوب.

قوله: (المدلول طلب حقيقة الفعل) أى فقط من غير دلالة على الفور أو التراخى لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة.

قوله: (فإنما يقصد الزمان الحاضر) يعنى عند الإطلاق والتجرد عن القرائن وإلا فلا نزاع فى المضى والاستقبال فى مثل: قام زيد، وسيقوم، وأنت طالق غدًا.

قوله: (إما مطلقًا) أى إما الاستقبال مطلقًا سواء كان عقيب الحال وهو الفور أو

لا وهو التراخى، وإما الاستقبال الأقرب الذى هو الفور.

قوله: (وقالوا أيضًا) لم يقل وقالوا رابعًا تنبيهًا على أن الدليلين لاتحاد مأخذهما بمنزلة الواحد.

قوله: (فلا نعيدهما) أى التقرير والجواب لأنهما مثل ما مر فى إفادة الأمر للتكرار بلا تفاوت.

قوله: (يستلزم تكليف المحال) لأنه قد وجب على المكلف أن لا يؤخر الفعل عن وقته مع أنه لا يعلم ذلك الوقت الذى قد كلف بالمنع من التأخير عنه.

قوله: (وأما انتفاء اللازم) هذا أيضًا عائد إلى تكليف المحال لأنه قد أخر إلى وقت معين لا يعلم أصلاً والمذكور فى الشروح أن ذلك الوقت ليس إلا الوقت الذى يغلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده، وأنه لو لم يشتغل به لفاته، ثم لا بد لذلك الظن من أمارة وليست إلا كبر السن، أو مرضًا شديدًا وهو مضطرب وكم من شاب يموت فجأة وكم من شيخ يعيش مدة.

قوله: (وإلا وجب الفور) بيان للقرينة الصارفة عن الوجوب وذلك أن الإتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لا يجوز تأخيره عنه لا يكون مسارعة واستباقًا واعتراض الشارح العلامة بأن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على وجوب الفور شرعًا خصوصًا فيما هو من أسباب المغفرة والخيرات والكلام إنما هو فى دلالة الصيغة قوى.

قوله: (وجواز التأخير مشكوك فيه) معناه على أن وجوب التراخى ليس بمحتمل وإلا فيعارض بأن جواز الفور مشكوك فيه، ثم لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يلائم ما مر من مذهب الإمام وهو التوقف فى الفور لغة وحصول الامتثال بالمبادرة على أن وجوب المبادرة ينافى ما قال الذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب، وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه ليس على إطلاقه لأنه قال قبيل هذا الذى يجب القطع به أن من بادر عدّ ممتثلاً ومن أخر عن أول زمان الإمكان لا يقطع فى حقه بموافقة ولا مخالفة، فإن اللفظ صالح للامتثال والزمان الأول وقت له ضرورة، وما وراءه لا تعرض له.

الجيزاوى

قوله: (وأجاب العلامة... إلخ) محصل الجواب أن وجوب المبادرة إنما هو للاحتياط وإلا فهو يقول بالوقف من حيث الصيغة لغة.

قال: (مسألة اختيار الإمام والغزالي رحمهما الله أن الأمر بشيء معين ليس نهيًا عن ضده ولا يقتضيه عقلاً، وقال القاضي ومتابعوه نهى عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهى كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب، لنا لو كان الأمر نهيًا عن الضد أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لأنه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما، واعترض بأن المراد ضد العام وتعقله حاصل لأنه لو كان عليه لم يطلبه، وأجيب بأن طلبه فى المستقبل ولو سلم فالكف واضح).

أقول: قد اختلف فى الأمر بالشىء هل هو نهى عن الضد وليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الإضافة قطعًا ولا فى اللفظ إنما النزاع فى أن الشىء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن الشىء المعين المضاد له أو لا فإذا قال تحرك فهل هو فى المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن فاختيار الإمام والغزالى أنه ليس نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلاً أيضًا وهو المختار.

وقال القاضى ومتابعوه: أولاً أنه نفس النهى عن ضده، وقالوا آخرًا: إنه يتضمنه، ثم اقتصر قوم على هذا، وزاد القاضى ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين، فقالوا: أولاً النهى عن الشىء نفس الأمر بضده وآخرًا أنه يتضمنه، ثم القائلون بأن الأمر بالشىء نهى عن الضد على الوجهين، منهم من عمم القول فى أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيًا عن الضد تحريمًا وتنزيهًا، ومنهم من خص أمر الوجوب فجعله نهيًا عن الضد تحريمًا دون الندب، لنا لو كان الأمر بالشىء نهيًا عن ضده أو متضمنًا له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف، أما الملازمة فلأن الكف عن الضد هو مطلوب النهى ويمتنع أن يكون المتكلم طالبًا لأمر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلاً له وما ذلك إلا بتعقل مفرديه وهما الضد والكف عنه وأما انتفاء اللازم فلأنا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض عليه بأن المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الأضداد الجزئية، والذى يذهل عنه هو الأضداد الجزئية، وأما الضد العام فتعقله حاصل لأن المأمور لو كان على الفعل وملتبسًا به لم يطلبه الآمر منه لأنه طلب الحاصل فإذًا إنما يطلبه إذا علم أنه ملتبس بضده لا به وأنه يستلزم تعقل ضده.

الجواب: إنما يطلب منه الفعل فى المستقبل فلا يمنع الالتباس به فى الحال فيطلب منه أن يوجده فى ثانى الحال كما يوجده فى الحال، ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة فى العلم به إلى العلم بفعل الضد وإنما يلزم النهى عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح موردًا للنزاع والاحتجاج.

التفتازانى

قوله: (لاختلاف لإضافة) فإن الأمر مضاف إلى الشىء والنهى إلى ضده ولا فى اللفظ لأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع فى الأوامر الجزئية المتعينة ولهذا قَيَّد الشىء بالمعين ليدل على أن الكلام فى الجزئيات بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشىء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام، قال الشارح العلامة: معنى قولهم الأمر بالشىء بعينه نهى عن ضده أنه نفس النهى وقولهم بعينه عائد إلى الأمر لا إلى الشىء على ما توهمه المصنِّفُ فصرح بجعله صفة لشىء ولا تظهر له فائدة وكأنه احتراز عن مثل افعل شيئًا فإنه لا ضد لهذا المطلوب أو لأنه ليس نهيًا عن ضده إن كان لأن كل ما لا يلابسه يكون شيئًا وقيل فائدته الاحتراز عن الأمر بالضدين على سبيل البدل فإنه ليس نهيًا عن ضده وقيل إنما لم يجعل قولهم بعينه عائدًا إلى الأمر لظهور أن ليس الأمر نفس النهى بل المعنى أنهما حصلا بجعل واحد كما فى قولهم الأمر بالشىء أمر بمقدمته أى جعلاهما واحد لم يحصل كل منهما بأمر على حدة وكان فى قول الشارح هل أوفى المعنى بمثابة أن يقول لا تكن إشارة إلى هذا المعنى.

قوله: (ولا يتضمنه) أى لا يدل عليه ولا يستلزمه.

قوله: (نفس النهى وحده) هم قائلون بالكلام النفسى فيعنون أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عن أضداده.

قوله: (على الوجهين) أى على أنه نفسه أو مستلزم له.

قوله: (واعترض عليه) توجيهه لا نسلم انتفاء اللازم وحصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد وإنما يصح لو أريد الضد الخاص الذى هو جزئى من جزئيات ما لا يجامع المأمور به كالقعود بالنسبة إلى القيام، أما لو أريد الضد العام، أعنى أحد الأضداد لا على التعيين فلا إذ الطالب إنما يطلب الفعل إذا

علم أن المأمور متلبس بضده العام لا بالفعل نفسه والعلم بتلبسه بالضد مستلزم لتعقل الضد، وتوجيه الجواب: أن جواز الذهول عن الضد العام أيضًا ضرورى نجده من أنفسنا وما ذكرتم لا يدفعه لأن الأمر طلب للفعل المستقبل وهو لا ينافى التلبس فى الحال حتى يفتقر إلى العلم بتلبس المأمور بالضد العام ولو قدر أن الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه فالكف أمر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشىء من أضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد هذا إذا أريد بالضد العام أحد الأضداد مثلاً أما لو أريد الكف عن الفعل وتركه بمعنى أن الطالب لا بد أن يعلم أن المأمور غير متلبس بالكف عن الفعل وهذا مستلزم لتعقل الكف الذى هو الضد العام فمعنى قوله فالكف واضح أنه لا خفاء ولا نزاع فى أن الأمر بالشىء نهى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك إذ كون الأمر بالقيام نهيًا عن ترك القيام أظهر من أن لا يخفى فظهر أن الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لا فى الدليل لنفيه المقدمة دون الدعوى ولا فى المقدمة لأنه لا معنى للمعارضة فى المقدمة التى يدعى المستدل كونها ضرورية والشارحون فسروا الضد العام بترك المأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منعًا لانتفاء اللازم ولما ذكر فى بيانه فالجواز منعًا لمقدمات السند ومعنى قوله ولو سلم فالكف واضح أنه لو سلم أن الضد العام معلوم للآمر فالكف واضح أنه ليس بمعلوم، ثم اعترض بعضهم بأن أمر الإيجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لأنه طلب الفعل مع المنع عن تركه وهذا خبط يظهر بأدنى تأمل.

الجيزاوى

المصنف: (اختيار الإمام) أى إمام الحرمين لا الرازى.

المصنف: (أن الأمر بشىء معين) أى الطلب القائم بالنفس الذى هو عند أهل السنة نوع من الكلام النفسى وعند المعتزلة الإرادة أما الأمر اللفظى فليس عين النهى قطعًا ولا يتضمنه على الأصح، وقيل يتضمنه على معنًى إذا قيل اسكن مثلاً فكأنه قيل لا تتحرك أيضًا لأنه لا يتحقق السكون مع التحرك، قال الكمال: فائدة الخلاف استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط أو به وبفعل الضد حيث عصى أمرًا ونهيًا. اهـ. قال شارحه بعد قوله فائدة الخلاف ما نصه فى كون الأمر بالشىء نهيًا

عن ضده أو يستلزمه أو لا تظهر إذا ترك المأمور به وفعل ضده الذى لم يقصد بنهى ثم ذكر فائدة الخلاف فى كون النهى أمرًا بالضد وأنها من حيث استحقاق العقاب بفعل المنهى عنه فقط على القول بأنه ليس أمرًا بالضد أو به وبترك فعل الضد على القول بأنه أمر بضده.

المصنف: (عن ضده) أى الضد الوجودى وأما الضد غير الوجودى وهو الكف عن الفعل فلا نزاع فى أن الأمر بالشىء المعين يتضمن النهى عنه لأن الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك، هذا وقيل إن فيه نزاعًا أيضًا لأن الإيجاب إنما هو الطلب الجازم فيجوز أن يطلب طلبًا جازمًا مع عدم خطور المنع من الترك على البال وإنما سمى الكف عن الفعل ضدًا غير وجودى لأنه لا يتحقق بذاته وإنما يتحقق بالتلبس بفعل وجودى.

المصنف: (ثم قال يتضمنه) قال إمام الحرمين فى البرهان فالمعنى بالاقتضاء على رأيه أن قيام الأمر بالشىء النفسى يقتضى أن يقوم معه قول هو النهى عن أضداد المأمور به كما يقتضى قيام العلم بالذات قيام الحياة به، ولا معنى لما قاله غير هذا وهذا باطل قطعًا فإن الذى يأمر بالشىء قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به أما لذهول أو إضراب فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهى اهـ. نقله العطار.

المصنف: (ونحن نقطع بالذهول عنهما) أى وإذا جاز ذلك فى المخلوق علم أن الأمر ليس هو النهى ولا يتضمنه وأن حضوره عند الله لا لتوقف الأمر عليه بل لاستحالة عدم إحاطة علمه به على أن المدعى كلية فيكفى فى منعها الجزئية.

الشارح: (الضد العام) وهو مطلق ما يضاد الفعل وقوله فتعقله حاصل أى مع حصول تعقل الكف عنه، وقول الشارح ولو سلم فالكف واضح أى الكف عن الفعل واضح وعلمه لا يقتضى العلم بالكف عن الضد المطلوب بالنهى.

الشارح: (لتغاير مفهوميهما) أى لأن مفهوم الأمر اقتضاء الفعل ومفهوم النهى اقتضاء الكف وقوله ولا فى اللفظ أى لأن صيغة الأمر غير صيغة النهى قطعًا ويتضمنها بالمعنى المتقدم على الأصح.

الشارح: (أو إنما يلزم... إلخ) أى لو أريد بالضد العام الكف عن الفعل ولا شك أنه إذا كان الأمر بالفعل هو حال عدم التلبس بالفعل فالكف عن الفعل

المذكور واضح معلوم لكن هذا لا نزاع فى أن الأمر نهى عنه.

قوله: (لا معنى للمعارضة فى المقدمة التى يدعى المستدل بداهتها) فيه أنه كما لا معنى لذلك بل لو أمكن ينبغى منع كونها ضرورية كذلك لا يمنع مقدمة ادعى المستدل أنها ضرورية بل لو أمكن ينبغى منع كونها ضرورية.

قوله: (فالكف واضح أنه ليس بمعلوم له) فيه أنه على تفسير الضد العام بترك المأمور به والكف عنه يكون الكف معلومًا بالمشاهدة ويكون النزاع فى كون الأمر نهيًا لفظيًا.

قوله: (وهذا خبط يظهر بأدنى تأمل) أى لأن الكلام ليس فى المنع من ترك المأمور به بل فى الضد العام الذى هو فعل من الأفعال المضادة للمأمور به.

قال القاضي: (لو لم يكن إياه لكان ضداً أو مثلاً أو خلافًا لأنهما إما أن يتساويا فى صفات النفس أو لا. الثانى إما أن يتنافيا بأنفسهما أو لا، فلو كانا مثلين أو ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز أحدهما مع ضد الآخر وخلافه لأنه حكم الخلافين، ويستحيل الأمر مع ضد النهى عن ضده وهو الأمر بضده لأنهما نقيضان أو تكليف بغير الممكن، وأجيب إن أراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمها عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك فإنهما معًا ضد العلم، وإن أراد بترك ضده عين الفعل المأمور به رجع النزاع لفظيًا فى تسميته تركًا ثم فى تسميته طلبًا نهيًا، القاضى أيضًا السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدّم).

أقول: احتج القاضى على أن الأمر بالشىء هو النهى عن ضده بأنه لو لم يكن نفسه لكان إما مثله أو ضده أو خلافه، واللازم بأقسامه باطل أما الملازمة فلأن كل متغايرين إما أن يتساويا فى صفات النفس أو لا، والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان، والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فإن تساويا فيها فمثلان كسوادين أو بياضين وإلا فإما أن يتنافيا بأنفسهما أى يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر إلى ذاتهما أو لا فإن تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض وإلا فخلافان كالسواد والحلاوة، وأما انتفاء اللازم بأقسامه فلأنهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الأمر بالشىء والنهى عن ضده معًا ووقوعه ضرورى ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشىء مع ضد النهى عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال إما لأنهما نقيضان إذ يعدّ افعل هذا أو افعل ضده أمرًا متناقضًا كما يعدّ فعله وفعل ضده خبرًا متناقضًا وإما لأنه تكليف بغير الممكن وأنه محال.

الجواب: أن يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده أتريد به أنه طلب الكف عن ضده أو طلب فعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المأمور به فإن أراد طلب الكف منع ما زعم أنه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر وخلافه وذلك لأن الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لأن اجتماع أحد المتلازمين مع الشىء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده

وأنه محال وأيضًا فقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الآخر ولا بعد فى أن يكون الشىء ضدًا لأمر ولضده كما أن العلم ضد للشك ولضده وهو الظن وإذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الآخر هذا إذا أراد طلب الكف وإن أراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المأمور به كما يشعر به استدلاله الثانى رجع النزاع لفظيًا فى تسمية فعل المأمور به تركًا لضده وفى تسمية طلبه نهيًا وكان طريق ثبوت النقل لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله أن الأمر بالشىء له عبارة أخرى كالأحجية مثل أنت وابن أخت خالتك وذلك شبه اللعب لا يليق أن يشحن بها الكتب العلمية ويشتغل بها واحتج القاضى أيضًا بأن فعل السكوت مثلاً عين ترك الحركة إذ الثابت فى الحيز الأول هو بعينه عدم الانتقال إلى الحيز الثانى، وإنما يختلف التعبير ويلزم منه أن يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدَّم من رجوع النزاع لفظيًا.

التفتازانى

قوله: (فلأن كل متغايرين) مبنى على اصطلاح الفلاسفة أن كل ما لا يكون نفس الشىء فهو غيره وأما على اصطلاح المتكلمين فيجوز أن لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلاً ولا ضدًا ولا خلافًا والصفة عندهم تنقسم إلى نفسية لا يفتقر اتصاف الذات بها إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان والحقيقة والوجود ونحو ذلك، وقد يعبر عنها بما يدل على الذات دون معنًى زائد، وإلى معنوية تفتقر إلى تعقل أمر زائد وتدل على معنًى زائد على الذات كالحدوث والتحيز للإنسان وقد يعبر عن صفات النفس بالذاتيات بالمعنى المذكور لا بمعنى أجزاء الماهية.

قوله: (وإلا) أى وإن لم يتنافيا بأنفسهما بأن لا يتنافيا أو يتنافيا لا بأنفسهما فمتخالفان.

قوله: (وهما يجتمعان) أى فى محل واحد ضرورة أنه يتحقق فى الحركة الأمر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها، وبهذا يسقط ما ذكره العلامة من أنه إن أريد به الاجتماع فى محل فممنوع أو فى النفس أو فى اللفظ فالتضاد لا ينافيه.

قوله: (ومع خلافه) لا دخل له فى البيان إلا أن الخاصة المشهورة للمتخالفين هو جواز اجتماع كل مع ضد الآخر ومع خلافه.

قوله: (فكان يجوز) أى فيلزم جواز الأمر بالحركة مثلاً مع ضد النهى عن

السكون وهو الأمر بالسكون فيلزم الأمر بالحركة مع الأمر بالسكون أى تحرك واسكن ومثله يعدّ فى العرف تناقضًا ويكون تكليفًا بالجمع بين الضدين وهو محال إذ لو اعتبر كل فى زمان لم يكن ذلك اجتماعًا والتقدير بخلافه.

قوله: (هو طلب) يعنى أن قولك الأمر بالشىء نهى عن ضده بمنزلة قولك هو طلب لترك ضده لأن النهى عن الشىء طلب تركه فإما أن يريد أن الأمر بالحركة مثلاً طلب الكف عن السكون أو طلب الإتيان بضد السكون، وهو الحركة، فالموصول أعنى الذى هو نفس الفعل صفة ضد ضده.

قوله: (منع ما زعم) أى القاضى **(أنه لازم الخلافين فيه)** إشارة إلى أن ضمير عنده للقاضى بمعنى أن هذا المعنى لازم الخلافين عنده وفى زعمه.

قوله: (لأن الخلافين قد يكونان متلازمين) مبنى على أنه لا يشترط فى التغاير جواز الانفكاك.

قوله: (وأيضًا فقد يكون) عطف على قوله: قد يكونان متلازمين، وهذا سند آخر يمنع لزوم اجتماع كل من الخلافين مع ضد الآخر، وهو أن كلاً من الخلافين قد يكون ضدًا لضد الخلاف الآخر، فلا يجب جواز اجتماعه معه لامتناع اجتماع الضدين ولما توهم استبعاد أن يكون الشىء ضد الشىء ولخلافه أزال ذلك بأنه لا يبعد كون الشىء ضد الأمر ولضده كالعلم للشك والظن والسواد للبياض والحمرة فلأن لا يبعد كونه ضدًا لشىء ولخلافه أولى وبهذا يندفع اعتراض الشارحين بأن الظن والشك ليسا خلافين بل ضدين فلا يصلح هذا تمثيلاً لكون كل من الخلافين ضد ضد الآخر.

قوله: (وإن أراد به) أى بترك ضده فعل ضد ضده المأمور به وضد ضده عين المأمور به كما صرح به حيث قال: إن فعل السكون مثلاً عين ترك الحركة أيضًا **(صار نزاعًا لفظيًا)** لا يقال مراده أن الأمر بالشىء نهى عن ضده أى منع ترك الفعل بمعنى أنه جزء له لأنا نقول ليس هذا مذهب القاضى بل هو مذهب التضمن.

قوله: (القاضى أيضًا) أعاد ذكره ليفيد العهد بواسطة طول الدليل الأول وحاصل هذا أن كل فعل فهو ترك ضده فطلبه طلبه ولا معنى للنهى عن الشىء سوى طلب تركه ولا خفاء فى أن هذا إنما يتم فى مثل الحركة والسكون مما يكون أحدهما عدمًا للآخر بخلاف الأضداد الوجودية.

الجيزاوى

المصنف: (لكان ضداً) مراده به ما يشمل النقيض والعدم مع الملكة.

المصنف: (وإن أراد بترك ضده... إلخ) أى ترك ضده الذى هو مطلوب النهى.

المصنف: (السكون عين ترك الحركة) مبنى على رأى الفلاسفة من أن السكون عدمى.

الشارح: (بالنظر إلى ذاتهما) احتراز عن المتقابلين بالعرض ويدخل فيه جميع أقسام المتقابلين.

الشارح: (وهو الأمر بضده) قال ميرزاجان: إن أراد أن الخلافين يقتضيان أن يجامع أحدهما كل ما يضاد الآخر فممنوع إذ السوادية مخالفة للكون حرارة ولا تجامع الجوهرية التى هى ضد للكون حرارة؛ لكونها ضداً له أيضاً وإن أراد لزوم اجتماعه معه فى الجملة فنقول: عدم النهى عن ضد المأمور به ضد للنهى عنه ويجوز اجتماع الأمر معه بأن يكون الذم بفعل ضد المأمور به من جهة أنه متضمن لترك المأمور به لا لأنه فعل مخصوص. اهـ.

الشارح: (أو طلب فعل ضد ضده) فالضد الذى طلب تركه هو ترك الفعل وطلب ترك ترك الفعل هو طلب الفعل، والمراد بفعل ضد ضده الإتيان بضد ضده الذى هو الفعل.

قوله: (كالحدوث والتحيز) أى فإنهما معنيان زائدان على الذات ويفتقران إلى تعقل أمر زائد وهو العدم فى الأول والحيز فى الثانى فإن التحيز إنما يثبت للجسم بالإضافة إلى الحيز والحدوث إنما ثبت لما سوى الله تعالى بالإضافة إلى العدم.

قوله: (أنه يتحقق فى الحركة الأمر بها والنهى عن السكون) فالمحل هو الفعل لكن اتصاف الفعل بالنهى عن الضد اتصاف عرضى باعتبار المتعلق أعنى كون الفعل بحيث ينهى عن ضده وذلك ليس حقيقة النهى عن الضد الذى الكلام فيه.

قوله: (وهو أن يكون كل من الخلافين) قد يكون ضداً لضد الخلاف الآخر وذلك كالأمر بالشىء والنهى عن ضده فإن عدم النهى الذى هو ضد للنهى ضد أيضاً للأمر بالشىء باعتبار أنه يتضمن الذم بفعل ضد المأمور به المتحقق بفعل ضد من الأضداد وقوله: ولما توهم استبعاد. . . إلخ علمت تحقيقه بما قلناه قريباً وقوله فلأن لا يبعد. . . إلخ نوزع فى الأولوية المذكورة.

قال: (التضمن أمراً لإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقًا ولا يذم إلا على فعل وهو الكف أو الضد فيستلزم النهى وأجيب بأنه مبنى على أنه من معقوله لا بدليل خارجى وإن سلم فالذم على أنه لم يفعل لا على فعل وإن سلم فالنهى طلب كف عن فعل لا عن كف وإلا أدّى إلى وجوب تصوّر الكف عن الكف لكل أمر وهو باطل قطعًا، قالوا: لا يتم الواجب إلا بترك ضده وهو الكف عن ضده أو نفيه فيكون مطلوبًا وهو معنى النهى وقد تقدَّم).

أقول: القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهى عن ضده لهم حجتان:

قالوا: أولاً: أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقًا، ولا ذم إلا على فعل لأنه المقدور، وما هو ههنا إلا الكف عن الضد أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهى عنه إذ لا ذم بما لم ينه عنه لأنه معناه.

الجواب: أنه مبنى على أن الذم بالترك من معقولات الإيجاب فلا ينفك عنه تعقلاً وأما من يجوز الإيجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وإن لزمه فى الواقع فلا يلزمه ذلك، ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم إلا على فعل بل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به، وإن سلم فالنهى طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الأمر طلب فعل غير كف والذى يحقق توجه هذه المنوع أنه لولا هى وصح دليلكم لأدّى إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر بشىء وذلك باطل قطعًا، فإن الآمر بالشىء لا يخطر الكف عن الكف بباله.

قالوا: ثانيًا: لا يتم الواجب وهو فعل المأمور به إلا بترك ضده وهو إما الكف عن ضده أو نفى ضده على الرأيين وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالكف عن الضد أو نفى الضد واجب وهو معنى النهى عنه.

الجواب عنه قد تقدَّم وهو منع أن ما لا يتم الواجب إلا به من عقلى أو عرفى فهو واجب.

التفتازانى

قوله: (وما هو) أى الفعل الذى يذم عليه **(ههنا)** أى فى أمر الإيجاب **(إلا الكف)** عن المأمور به أو إيقاع ضد المأمور به والذم بأيهما كان **(من الكف)** وفعل الضد **(فهو)** أى ذلك الذم **(يستلزم النهى عنه)** أى عن أيهما **(كان وفيه)** إشارة إلى أن معنى التضمن ههنا الاستلزام.

قوله: (لأنه) أى الذم معناه أى معنى النهى بمعنى أن المنهى ما يذم فاعله وإلا فحقيقة النهى طلب الكف عن الفعل.

قوله: (والجواب) يعنى أن النزاع إنما هو فى أن أمر الإيجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهى عن الضد لزومًا عقليًا لا بدليل من خارج وحينئذ لا نسلم أن الذم على الترك من اللوازم العقلية للأمر ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم على العدم المخصوص ولو سلم فلا نسلم أن كل ما يذم عليه فهو منهى عنه وإنما يكون لو كان فعلاً لا كفًا فإن النهى طلب كف عن فعل لا عن كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيًا عنه كان النهى طلب الكف عن ذلك الكف.

قوله: (والذى يحقق) إشارة إلى أن قوله: وإلا معناه وإن لم تكن هذه المنوع وتم دليلكم للذم فى كل أمر تصوّر الكف عن المأمور به لما أن كل أمر يستلزم النهى عن الكف عن المأمور به والنهى عن الشىء عبارة عن طلب الكف عنه ولا بد فى الطلب من تصور المطلوب ثم لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما ينتهض فى أمر الإيجاب دون الندب.

قوله: (على الرأيين) فى أن المطلوب بالنهى هو الكف عن الفعل أو نفى الفعل.

الجيزاوى

المصنف: (أمر الإيجاب... إلخ) قد يقال: إن الكلام فى الأوامر الجزئية وتصوراتها لا تستلزم تصور الذم على الترك لأنه إنما أخذ فى مفهوم الواجب ولعله عرضى لها.

المصنف: (وإن سلم فالنهى طلب كف عن فعل) أى: وإن سلم أن الذم إنما هو على الفعل فنختار أنه الكف عن الفعل لا فعل الضد وحينئذ نقول: إن النهى طلب كف عن فعل لا عن كف واللازم للأمر إنما هو الذم على الكف عن الكف وهو ليس نهيًا.

المصنف: (وإلا أدى إلى وجوب تصور الكف عن الكف) تخصيص المكفوف عنه بأنه الكف يقتضى رجوع قوله: وإلا لقوله: فالنهى طلب كف عن فعل لا عن كف، ومقتضى كونه راجعًا للمنوع كلها أن يقول: وإلا أدى إلى تصور الكف عن الكف أو الفعل.

قال: (الطاردون متمسكا القاضى المتقدمان وأيضًا النهى طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون أمرًا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبًا من حيث هو ترك اللواط وبالعكس وهو باطل قطعًا، وبأن لا مباح وبأن النهى طلب الكف لا الضد المراد فإن قلتم فالكف فعل فيكون أمرًا بضده رجع النزاع لفظيًا ولزم أن لا يكون النهى نوعًا من الأمر ومن ثمة قيل الأمر طلب فعل لا كف).

أقول: الطاردون للحكم فى النهى أنه أمر بالضد احتجوا بمتمسكى القاضى وهو قوله: لو لم يكن نفسه لكان مثله أو ضده أو خلافه وهى باطلة، وأيضًا ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها، والجواب الجواب، وأيضًا لهم أن النهى طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلاً لأنه المقدور وليس فعل غير الضد لأنه لا يكون تركًا له فهو فعل أحد الأضداد فيكون مطلوبًا وهو معنى الأمر به.

الجواب: أما أوّلاً: فبأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الزنا واجبًا من حيث هو ترك اللواط لأنه ضده واللواط واجبًا من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصده أداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلومًا من الدين ضرورة.

وأما ثانيًا: فبأنه يستلزم نفى المباح إذ ما من مباح إلا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبى، وقد بطل.

وأما ثالثًا: فبأن الكف هو المطلوب فى النهى ولا يلزم وجوب ضد من الأضداد الجزئية الذى هو المراد وفيه البحث فإن قلتم فالكف فعل محقق فيكون ضدًا وقد طلب فتحقق الأمر بالضد، قلنا يرجع النزاع حينئذ لفظيًا فى تسمية الكف فعلاً ثم فى تسمية طلبه أمرًا كما تقدَّم ويلزم أن يكون النهى نوعًا من الأمر ولا نزاع حينئذ فى المعنى فإنا نقول به وإن لم نطلق عليه لفظ الأمر ولذلك قيل فى تعريف الأمر إنه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة فى أن النهى طلب للكف لما قيل.

التفتازانى

قوله: (وهى باطلة) يعنى ما ذكر ثمة إلا أنه يقال فى بطلان كونهما خلافين أنه يلزم جواز أن يجتمع النهى عن الشىء مع ضد الأمر بضده وهو النهى عن ضده وهو تناقض وتكليف بالمحال وفى الجواب عنه أنا لا نسلم أن اجتماع كل معنى مع ضد الآخر وخلافه لازم للخلافين ولا يتأتى الاستفسار والترديد المذكور ثمة إذ لا معنى لقولنا النهى عن الشىء أمر بضده سوى أنه طلب لفعل ضده فليتأمل.

قوله: (لأنه لا يكون تركًا له) أى لأن فعل غير الضد لا يكون تركًا للفعل فترك الفعل فعل أحد أضداده فالنهى وهو طلب ترك الفعل طلب لفعل أحد الأضداد وهو معنى الأمر بالضد واعترض الشارح العلامة بأن هذا بعينه هو المتمسك الثانى للقاضى إلا أنه فى مادة جزئية دون هذا فأشار المحقق إلى دفعه بأن ذلك لا يفتقر إلى هذه المقدمات وإلى كون الترك فعلاً بل يكفى أن السكون عدم الحركة.

فالنهى عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الأمر بالسكون.

قوله: (لزم أن يكون الزنا واجبًا) لا يخفى أن ذلك إنما يلزم لو أريد أمر بجميع أضداده وأما لو أريد أنه أمر بفعل أحد أضداده على ما يشير إليه تقرير الشبهة فلا وسنشير إلى جوابه.

قوله: (فيحصل الثواب بهما) إشارة إلى دفع ما يقال لعل هذا القائل يلتزم كون مثل هذه المحرمات واجبًا حرامًا من جهتين.

قوله: (إذ ما من مباح إلا وهو ترك حرام) فإن قيل هذا بعينه دليل الكعبى على أن المباح مأمور به لا تعلق له بما ذكرنا من الدليل على أن النهى عن الشىء أمر بضده قلنا قد سبق أنه لا مخلص عن دليل الكعبى إلا بأن ترك الحرام ليس نفس فعل المباح غايته أنه لا يتم إلا به وما لا يتم الواجب إلا به لا يلزم أن يكون واجبًا على ما مر وإذا جعلنا ترك الشىء نفس فعل ضده وكل مباح ضد الحرام كان ترك الحرام نفس فعل المباح فيلزم وجوبه وقد بين بطلان ذلك فى بحث الحكم واعترض الشارح العلامة بأن الإلزام بمثل وجوب الزنا ونفى المباح وارد على القول بكون الأمر بالشىء نهيًا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلاة من حيث إنها ترك للحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركًا للصلاة الواجب فلا وجه للتخصيص.
والجواب: أن هذا ليس إلزامًا على أن النهى عن الشىء أمر بضده بل على المقدمة القائلة بأن ترك الشىء نفس فعل ضده حتى لو اقتصر الطاردون على متمسك القاضى لم يرد عليهم ذلك وليس فى مقدمات القول بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده أن كل فعل شىء فهو ترك لضده، حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له، وتحقيق ذلك أنه إذا لم يقل بهذه المقدمة لم يصدق أن الزنا ترك للواطة والصلاة ترك للزكاة والمباح ترك للحرام أو الواجب فليتأمل وسنحقق ذلك فى كلام الفار من الطرد والعجب ممن التزم ذلك وقال: إنه اكتفى بالبيان فى

أحدهما وإلا فهو لازم عليهما جميعًا.

قوله: (وأما ثالثًا) حاصله أنا لا نسلم أن النهى طلب الترك الذى هو فعل الضد بل هو طلب الكف عن الفعل وهذا وإن استلزم الاشتغال بضد ما لكن لا يصدق على ضد من الأضداد الجزئية أنه واجب فلا يصدق أن النهى عن الشىء أمر بشىء من أضداده المعينة على ما هو المبحث فقوله الذى هو المراد من جهة المعنى صفة لوجوب ضد لكن لتنكيره يحمل على البدل.

قوله: (ولا نزاع حينئذ فى المعنى) بل لا معنى لجعله مبحثًا يطلب بالدليل لأن كون الأمر بالشىء منعًا عَنْ تركه والنهى عن الشىء إلزامًا لتركه أظهر مما ذكروا من المقدمات.

الجيزاوى

المصنف: (ولزم أن يكون النهى نوعًا من الأمر) فالأمر إما طلب فعل أو طلب كف.

المصنف: (ومن ثمت قيل... إلخ) أى من أجل أن القول بأن النهى نوع من الأمر باطل قيل فى تعريف الأمر إنه طلب فعل غير كف وفيه أنه يرد على تعريف النهى حينئذ لا تكفف وعلى تعريف الأمر كف وقد تقدم أن طلبًا واحدًا يكون إيجابًا وتحريمًا من جهتين ويكون أمرًا ونهيًا من جهتين.

قوله: (ولا يتأتى الاستفسار والترديد) أى: بأن ترك الضد هل هو الكف عن الفعل أو عين الفعل، وقوله: وسنشير إلى جوابه هو أن الواجب إما معين أو مخير.

قال: (الطاردون فى التضمن لا يتم المطلوب بالنهى إلا بأحد أضداده كالأمر وأجيب بالإلزام القطيع وبأن لا مباح).

أقول: الطاردون فى التضمن أى الذين قالوا بأن النهى يتضمن الأمر بالضد لا أنه نفسه قالوا: لا يتم المطلوب من النهى إلا بأحد أضداده كما لا يتم المطلوب من الأمر إلا بترك جميع أضداده فيجب وتقريره قد مر.

الجواب: أما أولاً: فبالإلزام القطيع وهو لزوم وجوب الزنا لأنه ترك اللواط وبالعكس، وأما ثانيًا: فبالإلزام بأن لا مباح حينئذٍ كما مر.

التفتازانى

قوله: (إلا بأحد أضداده) يشير إلى أنه يكفى فى انتفاء الشىء ثبوت ضد واحد له بخلاف ثبوت الشىء فإنه يفتقر إلى انتفاء جميع أضداده.

قوله: (وتقريره قد مر) فى بيان أن الأمر بشىء يتضمن النهى عن ضده وهو أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالنهى عن الشىء أيضًا يستلزم الأمر بأحد أضداده، كما أن الأمر بالشىء يستلزم النهى عن جميع أضداده، ولما كان الجواب بمنع أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما صرح به فى المنتهى ظاهرًا تركه إلى الإلزام القطيع ونفى المباح تنبيهًا على أنه يرد على القول بتضمن النهى عن الشىء الأمر بالضد البتة ولا يرد على القول بكون النهى عن الشىء أمرًا بضده إلا إذا تمسك بأن ترك الشىء فعل لأحد أضداده واعتراض الشارح العلامة بأن هذا إنما يلزم لو كان النهى عن الشىء مستلزمًا للأمر بجميع أضداده وأما بأحد أضداده على ما صرح به المستدل فلا ظاهر الورود ويمكن الجواب بأن المراد بالواجب أعم من المعين والمخير فيلزم أن يكون كل من الزنا واللواطة واجبًا مخيرًا مثابًا عليه إذا ترك أحدهما إلى الآخر على قصد الامتثال والإتيان بالواجب، ويلزم أن يكون كل مباح متعلقًا للوجوب المخير وهو المعنى بنفى المباح وأما اعتراضه بأنه لا جهة للتخصيص بل يرد الإلزام القطيع بحرمة الواجبات ونفى المباح على القول بكون الأمر بالشىء متضمنًا للنهى عن الضد فليس بوارد لأن الأمر بالشىء إنما يستلزم ترك أضداده عند الإتيان به لا فى جميع الأوقات، فالأمر بالصلاة مستلزم منع الواجبات والمباحات المضادة له لا مطلقًا بل فى حال أداء الصلاة وهذا لا يستلزم تحريمها ليلزم حرمة الحج مثلاً ونفى المباح بخلاف النهى فإنه يستغرق الأوقات لهذا جعل الإلزام

القطيع أحد أسباب الفرار من الطرد وكذا نفى المباح وتحقيقه أن إلزام الشىء فى وقت مّا يستلزم كونه واجبًا مأمورًا والنهى عنه فى وقت ما لا يستلزم كونه حرامًا منهيًا عنه بل ربما يكون واجبًا أو مباحًا كالحج وإلا كل الممنوعين فى الصلاة وبهذا كان اعتراضه على جعل الأمرين سببًا للفرار من الطرد بأنه يلزم على القول بكون الأمر بالشىء نهيًا عن ضده على الأمرين أو متضمنًا له وفي المباح وحرمة مثل الصلاة والحج له وحاصله أنه كما أن النهى يستلزم وجوب المحرمات والمباحات المضادة للمنهى عنه كذلك يستلزم الأمر حرمة الواجبات المضادة للمأمور به والفار لم يتنبه لذلك.

الجيزاوى

قوله: (والفار لم يتنبه لذلك) هو من تتمة كلام العلامة.

قال: (والفار من الطرد إما لأن النهى طلب نفى وإما للإلزام القطيع وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهى طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر لأنه طلب فعل لا كف وإما لإبطال المباح).

أقول: الذين فروا من طرد الحكم فى النهى واقتصروا عليه فى الأمر فإنما لم يقولوا بأن النهى عن الشىء أمر بضده لأحد أمور أربعة: إما لأن مذهبهم أن النهى طلب نفى الفعل لا طلب الكف عنه الذى هو ضده كما هو مذهب أبى هاشم فلا يكون أمرًا بالضد وإما فرارًا من الإلزام القطيع فى أمر الزنا واللواط، وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم النهى عن فعل ينافى المأمور به وهو معنى الضد كما تقدَّم وإما النهى فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزمًا للأمر لأنه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف، وإما للزوم إبطال المباح وكونه واجبًا كما هو مذهب الكعبى.

التفتازانى

قوله: (لم يقولوا بأن النهى عن الشىء أمر بضده) أى لا بطريق كونه عينه لا طريق تضمنه إياه.

قوله: (فلا يكون أمراً بالضد) ولا متضمنًا له لأن الأمر طلب فعل غير كف وطلب النفى والعدم لا هو ولا متضمنه بخلاف الأمر فإنه طلب الفعل مع المنع عن الترك فيتضمن النهى الذى هو طلب الترك بل ربما يكون طلب الفعل طلب ترك أضداده أو متضمنًا له، نعم قد يمتنع أن طلب النفى لا يستلزم طلب فعل هو أحد أضداد المنهى عنه إذ لا يتصور ترك الفعل من غير اشتغال بفعلٍ مّا من حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئًا مّا لكونه تكليفًا بالمحال، وأما ما يقال من أن النهى على تقدير كونه طلب نفى الفعل لا يكون أمرًا بالضد لأن النفى المحض لا ضد له فغلط لأن المراد ضد الفعل المطلوب نفيه لا ضد النفى وهو ظاهر.

قوله: (وهو) أى الترك فعل لأنه المقدور الذى يذم عليه دون النفى الصرف **(فاستلزم)** أى أمر الإيجاب النهى عن فعل ينافى المأمور به هو ترك المأمور به إذ لا يذم بما لم ينه عنه لأنه معناه كما سبق ولا نعنى بضد الفعل إلا فعلاً ينافيه والحاصل أن الأمر طلب فعل غير كف مع المنع عن تركه والذم عليه وهو حقيقة النهى عن الترك الذى هو ضد المأمور به والنهى طلب كف عن فعل مع المنع عن

الإتيان به والذم عليه وليس فى هذا طلب فعل غير كف مضاد للمنهى عنه فما يقال إن الأمر طلب فعل غير كف والنهى طلب فعل هو كف وكما لا يمكن استلزام الثانى الأول لا يمكن استلزام الأول الثانى فلا يكون الأمر بالشىء مستلزمًا للنهى عن ضده فليس بشىء لأن أمر الإيجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه.

الجيزاوى

قوله: (فيتضمن النهى الذى هو طلب الكف) وعلى هذا فالتضمن على معناه الأصلى لا بمعنى استلزام أمر خارج.

قوله: (بل ربما... إلخ) أى والتضمن عليه بمعنى الاستلزام.

(قال: والمخصص الوجوب للأمرين الأخيرين).

أقول: الذين خصصوا الحكم بأمر الوجوب دون الندب فللأمرين الأخيرين، وهو أن أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهى كما تقدَّم بخلاف أمر الندب وللزوم إبطال المباح إذ ما من وقت إلا ويندب فيه فعل فإن استغراق الأوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فإنه لا يستغرق الأوقات فيكون الفعل فى غير وقت لزوم أداء الواجب مباحًا ولا يلزم نفى المباح.

التفتازانى

قوله: (بخلاف أمر الندب) فإنه لا ذم فيه على الترك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم لاستلزامه النهى عن ضد المندوب فيخصص الحكم بأمر الإيجاب حتى يظهر دليل الاشتراك واعترض العلامة بأن القائل باستلزامه النهى عن الضد لا يريد نهى التحريم بل نهى الكراهة فلا يضره عدم الذم على الترك وظاهر أن ندب الشىء يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاد له منهى عنه نهى الكراهة ولا خفاء فى أنه حينئذٍ يرجع النزاع لفظيًا كما سبق وأما ما يقال إن الفعل إذا كان مندوبًا كان ضده الملزوم لتركه مرجوحًا وترك المرجوح مطلوب فيجوز أن يكون ضد الفعل المندوب منهيًا عنه فيكون أمر الندب مستلزمًا للنهى عن ضده فلا يخفى فساده.

قوله: (وللزوم) عطف على محذوف كأنه قال: لأول الأمرين الأخيرين وهو كذا وللزوم إبطال المباح تقرير العلامة ومن تبعه أن ليس المراد أن أمر الإيجاب يستلزم إبطال المباح بخلاف أمر الندب إذ الأول يستلزم حرمته، والثانى كراهته فيستلزمان إبطاله بل المراد أن إبطال المباح خلاف الأصل فالتزم فى أمر الإيجاب الذى هو أقل من أمر الندب تعليلاً لمخالفة الأصل ولا تعارض بأن أضداد الواجبات أكثر لأنه ممنوع وفى بعض الشروح أن الموجب لإبطال المباح لزوم المنع من ترك ما هو ضد للمنهى عنه وفى أمر الندب ليس كذلك ولما كان فساد هذا الكلام سيما كلام العلامة فى غاية الوضوح بينه الشارح المحقق لقوة رأيه واستقامة فكره بيانًا ترتضيه العقول وإن أفتر عن ضعف فمن الأصول وحاصله أن أوامر الندب تستغرق الأوقات فلو استلزمت كراهة أضداد المندوبات بطل بالكلية المباحات المضادة لها بخلاف أوامر الإيجاب فإنها إنما تمنع المباحات المضادة للواجبات فى وقت لزوم الأداء خاصة وتبقى فى غير ذلك الوقت مباحة فلا ينتفى المباح

الجيزاوى

قوله: (ولا خفاء فى أنه يرجع الخلاف لفظيًا كما سبق) أى لأن كراهة تركه معناها طلب الكف عن تركه والكف عن تركه هو نفس الفعل؛ فطلبه هو عين طلب الفعل، فالخلاف حينئذ فى تسمية فعل المأمور به تركًا لضده وفى تسمية طلبه نهيًا.

قوله: (فلا يخفى فساده) لعلمه أنه لا يلزم من كون الشىء مندوبًا أن يكون ضده مطلقًا مرجوحًا.

قوله: (لأنه ممنوع) أى لأنه لا فرق بين الندب والإيجاب فى الأضداد؛ فليس أحدهما أكثر أضدادًا من الآخر، وقوله: من ترك ما هو ضد للمنهى عنه وهو المأمور به وقوله: ولما كان فساد هذا الكلام. . . إلخ. أى لأنه يقتضى عكس ما قاله وقوله: وإن أفتر عن ضعف هو إثبات استغراق الندب للأوقات.

قال: (مسألة: الإجزاء، الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقًا وقيل الإجزاء إسقاط القضاء فيستلزمه، وقال عبد الجبار: لا يستلزمه، لنا لو لم يستلزم لم يعلم امتثال وأيضًا فإن القضاء استدراك لما فات من الأداء فيكون تحصيلاً للحاصل، قالوا لو كان لكان المصلى بظن الطهارة آثمًا أو ساقطًا عنه القضاء إذا تبين الحدث، وأجيب بالسقوط للخلاف وبأن الواجب مثله أمر آخر عند التبين وإتمام الحج الفاسد واضح).

أقول: الإتيان بالمأمور به على وجهه أى كما أمر به الشارع هل يوجب الإجزاء؟ اعلم أن الإجزاء يفسر بتفسيرين: أحدهما: حصول الامتثال به، والآخر: سقوط القضاء به، فإن فسر بحصول الامتثال به، فلا شك أن إتيان المأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه، فإن معنى الامتثال وحقيقته ذلك وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار أنه يستلزمه وقال القاضى عبد الجبار: لا يستلزمه، قال فى المنتهى: إن أراد أنه لا يمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع فى تسميته قضاء، وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط، لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدًا واللازم منتف، أما الملازمة فلأنه حينئذ يجوز أن يأتى بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء إذا فعله لم يسقطه كذلك، وأما انتفاء اللازم فمعلوم قطعًا واتفاقًا وأيضًا إن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء والفرض أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكًا لكان تحصيل الحاصل.

قالوا: أولاً: لو كان مسقطًا للقضاء لكان المصلى بظن الطهارة إذا تبين كونه محدثًا إما آثمًا أو ساقطًا عنه القضاء واللازم منتف، أما الأولى فلأنه إن أمر بصلاة بيقين الطهارة ولم يفعل كان آثمًا وإن أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها، والمفروض أنه يسقط القضاء فكان ساقطًا عنه القضاء، وأما الثانية فبالاتفاق.

الجواب: أما أولاً فيمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلى مثلها، لأن المسألة مختلف فيها. قلنا: المنع إلى أن يثبت.

وأما ثانيًا: فلأن المأمور به صلاة بظن الطهارة وإذا تبين خلافه وجب مثله بأمر

آخر فهذا واجب مستأنف والأول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثانى قضاء مجاز لأنه مثل الأول.

قالوا ثانيًا: لو كان مسقطًا للقضاء لكان إتمام الحج الفاسد مسقطًا للقضاء ولا يسقط باتفاق.

والجواب واضح مما قلنا وهو أن الذى قد وجب قضاء ما فسد وإتمامه فعل آخر أوجب بأمر آخر والإتمام لم يجب قضاؤه فما فعل سقط قضاؤه والذى يجب قضاؤه لم يفعل.

التفتازانى

بالكلية.

قوله: (حصول الامتثال به) لا خفاء فى أن الإجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال أو سقوط القضاء فلا يكون هو إياه فزاد لفظ به ليصح ويصير المعنى أن كون الفعل مجزئًا حصول الامتثال به أو سقوط القضاء به وإذا اعتبر ما فى المتن هو إسقاط القضاء لم يحتج فى الثانى إلى هذا التقرير.

قوله: (والمختار أنه) أى إتيان المأمور به **(يستلزمه)** أى الإجزاء المفسر بسقوط القضاء.

قوله: (فساقط) لا يخفى ما فيه من لطف الإيهام أى فكلام ساقط أو فالقضاء ساقط قطعًا فيكون كلامه باطلاً.

قوله: (لم يعلم امتثال أبدًا) يعنى بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل إذ لو أريد به الإتيان بالمأمور به على وجهه لم تصح الملازمة أصلاً بل لم يكن للكلام معنى وعلى هذا لا يرد ما يقال: إن تحقق الامتثال لا ينافى توجه التكليف ووجوب الفعل عليه قضاء كصلاة فاقد الطهورين نعم يمكن منع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فإن مذهب عبد الجبار هو أنه قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال: لا يمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول: إذا فعلته أثبت عليه وأديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك وهذا مشعر بأن ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الأمر بل فى أنه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل.

قوله: (بأمر آخر) ولا خفاء فى أن المأتى به ثانيًا لا يكون نفس المأتى به أولاً بل

مثله فلا يكون تحصيلاً للحاصل ولا يتم الدليل الثانى على أنه قد لا نسلم أن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء بل عن الإتيان بمثل ما وجب أوّلاً بطريق اللزوم.

قوله: (فهذا واجب مستأنف) بأمر مجدد وسمى قضاء لمشابهته القضاء فى كونه مثل الأداء ولا يخفى أن هذا بعيد إذ لم يعهد للفجر فرض غير الأداء والقضاء ولو سلم فيمكن أن يقال بذلك فى كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعًا قيل الأحسن أن يقال: إنه مأمور بصلاة بطهارة يقينًا أو ظنًا لا يتبين خطؤه قلنا: فيلزم عند تبين الخطأ ظهور إثمه لتركه المأمور به.

قوله: (والجواب واضح) توجيهه أنه إن أريد بالقضاء فى قوله لكان إتمام الحج الفاسد مسقطًا للقضاء قضاء الحج المأمور به أوّلاً فلا نسلم الملازمة وإنما يلزم لو أتى بالمأمور به على وجهه وإن أريد قضاء الإتمام فلا نسلم انتفاء اللازم وهو ظاهر، وأما ما وقع فى الشروح من أن المراد أنه واضح أن لا بد من المماثلة بين الأداء والقضاء وأن لا مماثلة بين الحج الفاسد والحج المأتى به فى السنة الآتية فلا يكون قضاء له وواضح أنه ليس قضاء لما كان واجبًا عليه فى السنة الأولى بل لما فات من مصلحة الحج الخالى عن الفساد أو واضح أنه ليس بقضاء لكونه فى وقت الأداء لأن وقت الحج جميع العمر أو إتمام الفساد واضح فى كون المأمور به ثانيًا ليس

الجيزاوى

الشارح: (فلو أتى به استدراكًا لكان تحصيل الحاصل) جعل الشارح الدليل متضمنًا لفساد واحد وهو ظاهر المصنف لكنه فى الحقيقة متضمن لفسادين أحدهما: تحصيل الحاصل، والثانى: خلاف الفرض لأن القضاء استدراك ما فات وهو لم يفت لأن الفرض أنه أتى بالمأمور به على وجهه.

قوله: (يعنى بالامتثال الخروج عن العهدة) أى: الحاصلة بهذا الأمر.

قوله: (وعلى هذا) أى على أن الامتثال الخروج من العهدة لا يرد. . . إلخ.

قوله: (نعم يمكن منع الاتفاق) غير ظاهر حيث فسرنا الامتثال بالخروج عن العهدة الحاصلة بهذا الأمر إذ عليه لا يمكن منع الاتفاق وأما مذهب عبد الجبار فمبنى على أن الامتثال هو الخروج عن العهدة بالمرة بحيث لا يتوجه عليه تكليف ولا بأمر آخر وأنت إذا تأملت تجد الخلاف لفظيًا؛ لأن المصنف لا ينكر جواز أن

يكون الشخص مكلفًا بالفعل الذى فعله على الوجه الذى أمر به بأمر آخر، وعبد الجبار لا ينكر الخروج عن العهدة وحصول الامتثال بذلك الفعل باعتبار هذا الأمر.

قوله: (ولا يخفى أن هذا بعيد إذ لم يعهد للفجر فرض غير الأداء والقضاء) ويمكن دفع هذا بأن الشارع أوجب الصلاة بظن الطهارة فإذا لم يتبين فساد ظنه لم يجب عليه إلا هذا وإن تبين وجب عليه مثله عند التبين بأمر آخر، فالمراد بوجوبه بأمر آخر هو هذا وظاهر أنه لا يبعد أن يقال: إنه ليس قضاء حقيقة كالحكم المتعلق بأمور على الترتيب بأن يتعلق بواحد منها وبالآخر بشرط فقدان الأول وأما لزوم أنه ليس قضاء حقيقة ولا أداء حقيقة مع أن صلاة الفجر مثلاً إما أداء حقيقة أو قضاء حقيقة ولا ثالث لهما فمردود بأنه أداء حقيقة لكن وجب فيه نية القضاء تعبدًا على ما ذهب إليه القاضى فى الصلاة بظن الموت فى جزء من الوقت إذا صلاها بعده فى الوقت فإنه قال: إنه قضاء مع أن وجوب نية الأداء مجمع عليه ولو تنزلنا عن ذلك نقول: إنه قضاء مجازًا وحصر صلاة الفجر فى الأداء والقضاء إنما هو فى الأداء والقضاء بالمعنى الأعم المتناول لهذا وإن كان معنًى مجازيًا للفظ، وأما قوله: يمكن القول به فى كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة، فجوابه: أن الكلام مبنى على أن القضاء استدراك ما فات من مصلحة الأداء وهنا كان الواجب الصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها على وجهه فلم تفت المصلحة بخلاف ما إذا لم يفعل العبادة فى وقتها أو فعلها فيه فاسدة.

قوله: (قيل الأحسن) أى فى الجواب عن دليل عبد الجبار الذى هو قوله: لو كان مسقطًا للقضاء لكان. . . إلخ. فإذا قلنا: إنه أمر بالصلاة بيقين الطهارة أو بظنها ظنًا لا يتبين خطؤه فصلاته بظن الطهارة حيث تبين حدثه لم تكن على الوجه الذى أمر به فلم يسقط القضاء لذلك وكلامنا فى الإتيان بالمأمور به على وجهه.

قوله: (لا بد من المماثلة... إلخ) فيه أن المماثلة متحققة فى القدر الواجب فى كل من الفاسد وقضائه واختلاف الوقت من ضروريات القضاء، وقوله: بل لما فات فيه أن كونه لذلك لا ينافى أنه قضاء للحج الفاسد وكل قضاء هو لأجل ما فات من مصلحة الأداء، وقوله: لأن وقت الحج جميع العمر فيه أنه يتضيق بالشروع فيه، وقوله: أو إتمام الفاسد واضح. . . إلخ. فيه أن القضاء ليس لإتمام الفاسد بل لما أفسده وهذا كله معنى قوله: فلا يخفى ما فيه.

قال: (**مسألة: صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة على الأكثر لنا غلبتها شرعًا ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا..﴾ ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ..﴾ [النساء:١٠٣]، قالوا لو كان مانعًا لمنع من التصريح، وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر**).

أقول: من قال بأن صيغة الأمر للوجوب اختلفوا فيها إذا وردت بعد الحظر فالأكثر على أنها للإباحة، وقيل للوجوب، ولا أثر لتقدم النهى وتوقف إمام الحرمين، وقيل إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهى كان كما قبل النهى وهو غير بعيد لنا غلبته فى الإباحة فى عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذى عليه اللغة وذلك لأن الإباحة هى السابقة إلى الفهم فى نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]، «كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحى ألا فادخروها». قالوا: لو كان وروده بعد النهى مانعًا من الوجوب لامتنع بعد التصريح بالوجوب ولا يمنع إذ لو قال: حرمت عليك ذلك ثم قال: أوجبته عليك لم يلزم منه محال وكما يمكن الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يمكن الانتقال منه إلى الإيجاب فقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الأمر مقتضية فوجب حمله على الوجوب عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض. والجواب: منع الملازمة بأن قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد، إذ قد يكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها.

التفتازانى

بقضاء فلا يخفى ما فيه.

الجيزاوى

المصنف: (**لنا غلبتها شرعًا**) أى مع كون ما غلبت فيه لم يعلم أنه مجاز فلا يرد أن المجاز إذا كان غالبًا يحمل عليه لأن ذلك حيث علم المعنى الحقيقى والمعنى المجازى ولكن غلب المعنى المجازى على المعنى الحقيقى فى الاستعمال.

المصنف: (**قد يكون بخلاف الظاهر**) أى وحينئذ فلا مانع من أن يرد أمر بعد نهى ومع ذلك يصرح بالوجوب لأن ذلك التصريح قرينة على حمل الأمر الذى هو ظاهر فى الإباحة عند التجرد عن القرينة على غير ظاهره وهو الوجوب.

الشارح: (**لأن الإباحة هى السابقة إلى الفهم**) أى مع كون الموضوع أنه لم يعلم مجازيته كما مر.

الشارح: (**وبأن الظاهر غير مراد**) بيان لما قبله ولو قال: وإن الظاهر بحذف الباء لكان أظهر.

قال: (مسألة: القضاء بأمر جديد وبعض الفقهاء بالأول، لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضى يوم الجمعة، وأيضًا لو اقتضاه لكان أداء ولكانا سواء، قالوا: الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر فى السقوط ورد بأن الكلام فى مقيد لو قدم لم يصح، قالوا كأجل الدين، رد بالمنع وبما تقدم، قالوا: فيكون أداء، قلنا: سمى قضاء لأنه يجب استدراكًا لما فات).

أقول: الأمر بفعل فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر مجدد نحو: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها». وقال بعض الفقهاء: يجب القضاء بالأمر الأول. لنا لو وجب القضاء بالأمر الأول لكان هو مقتضيًا للقضاء واللازم منتف، أما الملازمة فبينة إذ الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، وأما انتفاء اللازم فلأنا قاطعون بأن قول القائل: صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا تعرض له به ولا تناول أصلاً، ولنا أيضًا أنه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء وكان بمثابة أن يقول صم إما يوم الخميس وإما يوم الجمعة، وهو تخيير بينهما، والثانى أداء برأسه لا قضاء للأول، ولنا أيضًا يلزم أن يكونا سواء فلا يعصى بالتأخير وللخصم أن يقول إنى أدعى أنه أمر بالصلاة وبإيقاعها فى يوم الخميس فلما فات إيقاعها فيه الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة، ولا كونها أداء ولا كونهما سواء.

قالوا: أولاً: الزمان ظرف من ضرورة المأمور به غير داخل فى المأمور به فلا يؤثر اختلاله فى سقوطه.

الجواب: أن الكلام فى الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتدّ به كالصلاة والوقت فى مثله داخل فى المأمور به وقَيْد له وإلا لجاز التقديم.

قالوا: ثانيًا: الوقت للمأمور به كالأجل للدين فكما أن الدين لا يسقط بأن لا يؤدى فى أجله ويجب الأداء بعده فكذا المأمور به إذا لم يؤد فى وقته وجب الأداء بعده.

الجواب: لا نسلم كونه كأجل الدين لما تقدَّم أنه لو قدّم لم يعتدّ به بخلاف أداء الدين.

قالوا: ثالثًا: لو وجب بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر بالفعل بعد الوقت فيكون مأتيًا به فى وقته لا بعده وهو الأداء.

الجواب: إنما سمى قضاء لأن فيه استدراك مصلحة ما فات أوّلاً وحاصله منع الملازمة إذ يشترط فى الأداء أن لا يكون استدراكًا لمصلحة فاتت، واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ، أو ما صدقا عليه وهو شىء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر إلى أن التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما فى العقل أو فى الخارج.

التفتازانى

قوله: (فيقدّم على الوجوب) لأن الكلام فى أوامر الشرع فعرفه هو المقدّم.

قوله: (فى وقت معين) لأن ما لا يعين وقته لم يتصوّر قضاؤه اللهم إلا على رأى من يجعل الأمر للفور وهو فى التحقيق من قبيل تعيين الوقت.

قوله: (فلو ثبت قضاء) احتراز عن مثل الجمعة والخطبة إذ لا قضاء لها بل للظهر.

قوله: (إذ الوجوب أخص) لأنه اقتضاء مع المنع من النقيض وفى هذا رد لما فى الشروح من أنه لا معنى للوجوب سوى الاقتضاء والحق أن معنى الاقتضاء دلالته عليه واستفادته منه بوجه من الوجوه.

قوله: (من وجوه الاقتضاء) يريد بالاقتضاء مفهومه اللغوى من أقسام المنطوق والمفهوم لا الأصولى الذى هو أحد أقسام المنطوق على ما سيجىء لأن نفيه لا يستلزم نفى الدلالة مطلقًا.

قوله: (وللخصم) اعتراض على الوجوه الثلاثة إلا أن الأول مدفوع لأنا لا ندعى اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بأنه لا تعرض لغير يوم الخميس ولا دلالة.

قوله: (من ضرورة المأمور به) يعنى أن المأمور به فعل يأتى به المكلف فبالضرورة يكون فى الوقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون أصلاً له مؤثرًا فى سقوطه وحاصل الجواب أن المأمور به فعل واقع فى ذلك الوقت فإيقاعه فى ذلك الوقت مأمور به فعند اختلاله لا يبقى المأمور به وتقرير الشروح أن الوقت ليس من فعل المكلف بل من ضروراته فلا يكون مأمورًا به لأن الأمر لا يتعلق إلا بفعل المكلف فاختلاله لا يؤثر فى سقوط المكلف به.

قوله: (لما تقدَّم) مشعر بأن نسخته وردّ بالمنع لما تقدَّم على أن ما تقدَّم سند للمنع وفى بعض النسخ وبما تقدَّم بالواو أى ورد بمنع كونه كأصل الدين كيف والتأخير عن وقت الأداء إثم وعن أصل الدين ليس بإثم، ولأن الكلام فى المقيد بوقت لو قدم الفعل عليه لم يعتد به ولا كذلك أصل الدين ولا خفاء فى أن هذا ليس إلا سند المنع فالوجه ما اختاره المحقق.

قوله: (إنما سمى قضاء) لا خفاء فى أن هذا لا يتأتى على ما سبق من أن القضاء هو الذى فعل بعد وقت الأداء وأن الأداء هو الذى فعل فى وقته المقدر له أوّلاً من غير اشتراط أن لا يكون استدراكًا لمصلحة فاتت.

قوله: (واعلم أن) لا خفاء فى أنا إذا تعقلنا صومًا مخصوصًا وقلنا صوم الخميس فقد تعقلنا أمرين وتلفظنا بلفظين فإما أن المأمور به هو هذان الأمران أو شىء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم الخميس مثلاً فمختلف فيه فمن ذهب إلى الأول جعل القضاء بالأمر الأول لأن المأمور به شيئان فإذا انتفى أحدهما بقى الآخر ومن ذهب إلى الثانى جعل القضاء بأمر جديد لأنه ليس فى الوجود إلا شىء واحد، فإذا انتفى سقط المأمور به، ثم اختلافهم فى هذا الأصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان أو شىء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى الاختلاف فى أصل آخر وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أم بمجرد الفعل؟ فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس والفصل وإن قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجوب شيئًا واحدًا.

الجيزاوى

المصنف: (القضاء بأمر جديد وبعض الفقهاء بالأول) قال فى التحرير: ثمرة هذا الخلاف فى الصيام المنذور المعين إذا فات وقته يجب قضاؤه على أن القضاء بالأمر الأول لا على أنه يجب بأمر جديد لعدم ورود دليل مقصود فيه كالوارد فى قضاء الصلاة وهو: «من نسى الصلاة فليصلها إذا ذكرها»، وقيل القضاء متفق عليه فلا ثمرة للخلاف وانظر كلام شارحه هناك والذى فى ميرزاجان: أن موضوع النزاع أن مقتضى صيغة الأمر الإتيان بعد الوقت بهذا الفعل كاقتضائها الإتيان به فى الوقت عند عدم القرينة على أن الغرض لم يتعلق بخصوص الوقت أو تعلق

به، أما إذا قامت قرينة على أن الغرض خصوص الوقت فلا يدل الأمر الأول على القضاء قطعًا أو قامت على أن الغرض الفعل ولم يتعلق الغرض بخصوص الوقت كان القضاء بأمر جديد قطعًا، وفائدة الخلاف أن من قال القضاء يجب بالأول فإذا صدر أمر من الشارع فالأصل فيه وجوب القضاء فيعمل به حتى يظهر دليل من خارج على أنه لا قضاء له ومن قال بأن القضاء بأمر جديد فالأصل فيما صدر عن الشارع عدم وجوب القضاء حتى يظهر دليل من خارج على وجوبه كحديث: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها.

الشارح: (واعلم أن هذه المسألة... إلخ) الأوضح أن يقال: هذه المسألة مبنية على أن المطلوب هو المقيد لأن المطلوب بالأمر ليس إلا الأمر الوجودى لكن النزاع فى أن ذلك المقيد هل هو فى الخارج شيئان كما فى اللفظ والعقل أو شىء واحد، وأما بناؤها على ما ذكره ففيه أن ذلك من تدقيقات الفلاسفة وأيضًا يكون الحق بناء عليه أن القضاء بأمر جديد إذ قد تقرر فى الحكمة أنه لا تمايز بين الجنس والفصل فى الخارج وإلا لم يصح الحمل.

قوله: (لا خفاء فى أن هذا لا يتأتى... إلخ) فيه أن المصنف اعتبر فى تعريف القضاء أن يكون الإتيان استدراكًا لما فات، وأما فى تعريف الأداء وإن لم يعتبر نقيضه فيه لكنه يفهم من المقابلة.

قال: (مسألة: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء. لنا لو كان لكان أمر عبدك بكذا تعديًا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل. قالوا فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله، ومن قول الملك لوزيره: قل لفلان افعل، قلنا للعلم بأنه مبلغ).

أقول: أمر الآمر المكلف بأن يأمر غيره بشيء ليس أمرًا من الآمر لذلك الغير بذلك الشيء مثاله قوله ﷺ: «مروهم بالصلاة لسبع» ولا آمر للصبى من قبل الشارع بالصلاة. لنا لو كان الأمر بالأمر أمرًا لكان قولك للغير: مر عبدك أن يتجر تعديًا لأنه أمر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضًا لقولك للعبد: لا تتجر لأنه أمر له ونهى واللازم منتف للقطع والاتفاق. قالوا: فهم ذلك من أمر الله رسوله أن يأمرنا، ومن قول الملك لوزيره: قل لفلان افعل كذا.

الجواب: أن الفهم ثم لقرينة تدل عليه وهو العلم بأنه مبلغ لأمر الله وأمر الملك وليس الغرض أمرهما بالأمر من قبل نفسه الذى هو محل النزاع.

التفتازانى

قوله: (بالأمر بالشيء) سواء كان بلفظ الأمر كما فى قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة..» أو بصيغته كما فى قول الملك لوزيره: قل لفلان افعل كذا وقد سبق إلى بعض الأوهام أن المراد هو الأول فقط.

قوله: (لأنه أمر لعبد الغير) هذا هو الظاهر ولما صرح فى المنتهى بقوله: مر عبدك بأن يتجر فى مالك، ذهب الشارح العلامـة إلى أن أمر غلام الغير بأن يتجر فى مال سيده من غير إجازة من السيد تعد، والظاهر أنه أراد أن الأمر بالظلم ظلم وتعد.

قوله: (ولكان ذلك مناقضًا) لأنه بمنزلة قولك للعبد أنت مأمور بهذا ولست بمأمور وهذا واجب عليك وليس بواجب وما يقال: إن التناقض إنما يلزم لو تساوت الدلالتان وليستا كذلك لاختلافهما منطوقًا ومفهومًا ليس بشيء لأنه لا مدخل لذلك فى لزوم التناقض غاية ما فى الباب أنه يترجح أحدهما بقوة دلالته على أن هذا ليس اختلافًا بالمنطوق والمفهوم بل بالذات وبالواسطة.

قوله: (وليس الغرض أمرهما) أى أمر الله وأمر الملك إضافة إلى الفاعل أو أمر الرسول وأمر الوزير إضافة إلى المفعول بالأمر أى بأن يأمر الرسول أو الوزير من قبل نفسه.

الجيزاوى

المصنف: **(لكان مر عبدك بكذا تعديًا)** رد بأنه إنما يكون تعديًا لو لم يكن أمر الآمر العبد بواسطة وهنا قد جعل الآمر السيد سفيرًا له فهو إذن دلالة وقوله: ولكان يناقض. . . إلخ. رد بمنع بطلان التالى لجواز النسخ وفيه أن الكلام مفروض فى المقارنة.

قال: (مسألة: إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية، لنا أن الماهية يستحيل وجودها فى الأعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليًا جزئيًا، وهو محال. قالوا: المطلوب مطلق والجزئى مقيد فالمشترك هو المطلوب، قلنا يستحيل بما ذكرناه).

أقول: إذا أمر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب معين فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هى المطلوبة لنا أن الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الأعيان فلا تطلب وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع بيان أن الماهية يستحيل وجودها فى الأعيان أنها لو وجدت لزم تعددها فى ضمن الجزئيات فمن حيث إنها موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث إنها الماهية الكلية تكون كلية وأنه محال.

قالوا: المطلوب غير مقيد والجزئى مقيد فلا يكون المطلوب هو الجزئى فيكون هو المشترك إذ لا مخرج عنهما.

الجواب: يستحيل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الأمر على طلب الجزئى المقيد وإن كان ظاهراً فى المشترك لأن القاطع لا يعارضه الظاهر، واعلم أنك إذا وقفت على الماهية بشرط شىء وبشرط لا شىء ولا بشرط شىء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هى هى لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وأن ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات وللإطناب فيه فن آخر.

التفتازانى

قوله: (فالمطلوب الفعل الجزئى) أى الحقيقى، لأنه المتحقق فى الأعيان الممكن لا المستحيل كالضرب الذى لا يكون فيه حركة مثلاً وكالضرب الجزئى العقلى الذى هو محض صورة جزئية ذهنية **(المطابق للماهية)** أى يصدق عليه الضرب صدق الكلى على جزئياته لا الصورة العقلية الجزئية من حيث قيامها بعقل جزئى وبالجملة فردها من الأفراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية.

قوله: (تكون مشخصة جزئية) إشارة إلى أن المراد الجزئى الحقيقى ليندفع الاعتراض بأن الشىء قد يكون جزئيًا وكليًا معًا كالأجناس والأنواع المتوسطة.

قوله: (على طلب الجزئى المقيد) وصف كاشف ومؤكد لا مخصص والمراد

التقييد بقيد ما من غير تعيين.

قوله: (واعلم) يشير إلى أن مبنى كلام الفريقين على عدم تحقيق معنى الماهية الكلية وعدم التفرقة بين الماهية المطلقة بمعنى عدم اشتراط قيد ما والمطلقة بمعنى اشتراط الإطلاق وعدم التقييد وتحقيقه أن الماهية قد توجد بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالإنسان بقيد الوحدة ولا يصدق على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا الشخص ولا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شىء ولا ارتياب فى وجودها فى الأعيان وقد توجد بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شىء ولا خفاء فى أنها لا توجد فى الأعيان بل فى الأذهان وقد توجد لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة وهى الكلى الطبيعى والماهية لا بشرط شىء والحق وجودها فى الأعيان لكن لا من حيث كونها جزئيًا من الجزئيات المتحققة على ما هو رأى الأكثرين بل من حيث إنه يوجد شىء تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغايرا بحسب المفهوم ولهذا زيادة تحقيق أوردناه فى موضعه وإذا تقرر هذا فنقول: يجوز أن يكون المطلق هى الماهية من حيث هى لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية، وإن كانت لا تنفك فى الوجود عن أحدهما، وهذه لا يستحيل وجودها لأن الكلية المنافية للوجود العينى ليست قيداً فيها وشرطًا لها بهذا المعنى فلا يلزم أن يكون المطلق هو الجزئى من حيث هو جزئى كما ذكره المصنِّفُ ولا المشترك بالمعنى الذى يقابل الجزئى ولا يصدق عليه المطلق كما فهمه الخصم بل المطلق الذى يصدق على المشخص والمتعدد، فإن قيل: الكلية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا: اعتبار عدم النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الأول والمحال هو الثانى.

الجيزاوى

المصنف: (فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية) هذا بظاهره ينافى ما قدمه من أن الأمر لا يدل على تكرار ولا مرة بل المطلوب به الماهية من حيث هى وتدفع تلك المنافاة بأن مقتضى العقل طلب الفرد لا أن مدلول اللفظ ذلك حتى ينافى ما تقدم إلا أن النزاع بين من يقول: إن الأمر بفعل مطلق أمر بالماهية وبين من

يقول: إنه أمر بجزئى يكون على هذا لفظيًا فمن قال المطلوب هو المقيد أراد به بحسب المآل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره الشارح من أنه مبنى على عدم الفرق بين الماهية لا بشرط شىء بل كلام المصنف مبنى على أن الماهية فى غير ضمن الفرد يمتنع وجودها إذ وجودها بهذا النحو لا يكون إلا بصفة الكلية.

قوله: (لا من حيث كونها جزئيًا... إلخ) أى لأنه لو كان الكلى الطبيعى جزءًا خارجيًا من الأشخاص لزم اتصافه بصفات متضادة ووجوده فى زمان واحد فى أمكنة مختلفة؛ لأن حصول الجزئى فى الخارج يوجب حصول أجزائه الخارجية فيه.

قال: (مسألة: الأمران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره والثانى غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين، قيل معمول بهما، وقيل تأكيد، وقيل بالوقف الأول فائدة التأسيس أظهر فكان أولى، الثانى كثر فى التأكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفى المعطوف العمل أرجح فإن رجح التأكيد بعادى قدم الأرجح وإلا فالوقف).

أقول: إذا تعاقب أمران بمتماثلين فإنه يحتمل التأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكرراً، اللهم إلا إذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثانى إلى الأول نحو صل ركعتين صل الركعتين، أو غير ذلك مثل: اسقنى ماء اسقنى ماء، فإن القرينة وهو دفع الحاجة بمرة واحدة غالبًا تمنع تكرار السقى، فحينئذ يتعين التأكيد، وأما إذا لم يوجد ما يمنع التكرار فإما أن لا يكون الثانى معطوفًا على الأول أو يكون فإن لم يكن معطوفًا مثل صلِ ركعتين صلِ ركعتين، فقيل معمول بهما فيجب التكرار، وقيل تأكيد فتجب المرة، وقيل بالوقف فيهما.

الأول: وهو القائل بأنه يعمل بهما، قال: فائدة التأسيس وهو إيجاب آخر أظهر من فائدة التأكيد، وهو نفى وهم التجوز لأن التأسيس أكثرى والتأكيد أقلى، والحمل على الأظهر أولى .

الثانى: وهو القائل بأنه تأكيد، قال: كثر التكرير وفى التأكيد ما لم يكثر فى التأسيس فيحمل عليه إلحاقًا للفرد بالأعم الأغلب، وأيضًا فيلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التى هى الأصل بخلاف التأكيد وما لا يفضى إلى مخالفة الظاهر أولى مما يفضى إليه أما إذا كان معطوفًا مثل صلِ ركعتين وصل ركعتين، فالعمل بهما أرجح لأن ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل فإن رجح فى المعطوف التأكيد بعادى من تعريف أو غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح وإن لم يوجد أرجح بأن يتساويا وجب الوقف .

التفتازانى

قوله: (يرجع الثانى إلى الأول) أى يجعله عبارة عنه وإشارة إليه بناء على أن أصل اللام هو العهد فالمصنف جعل المانع العادى شاملاً للتعريف خلافًا للآمدى

حيث قال: إن كان قابلاً للتكرار فإن كانت العادة تمنع من تكرره أو كان الثانى منهما معرّفًا فلا خلاف فى أنه للتأكيد واحترز بقوله: إن كان قابلاً للتكرار عن مثل صم هذا اليوم فإنه لا خلاف فى كونه للتأكيد ولو بالعطف ولم يتعرض له المصنِّفُ لظهوره ولولا أن المانع العادى متعارف فيما يمكن عقلاً لكان مثل هذا مندرجًا تحته.

قوله: (لأن التأسيس أكثرى) يعنى بالنظر إلى نفسه وأما فى التكرير فالتأكيد أكثرى كما سيجىء وقد ترجح التأسيس بأنه أصل والتأكيد فرع وبأن وضع الكلام للإفادة دون الإعادة.

قوله: (التى هى الأصل) صفة براءة الذمة والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية، وأما مرة واحدة فحاصل على التقديرين ولذا قال الآمدى: إن فى العمل بهما تكثير مخالفة الأصل.

وقوله: (إلى مخالفة الظاهر) إشارة إلى أن مخالفة الأصل مخالفة الظاهر وقال الآمدى: هذا معارض بما يلزم فى التأكيد من مخالفة ظاهر الأمر من الوجوب أو الندب أو المشترك بينهما للقطع بأنه ليس ظاهرًا فى التأكيد وإذا تعارض الترجيحان بقى التأسيس سالمًا مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب فى نفس الأمر واعترض عليه بأن ترجيح التأسيس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد بكون التكرير فيه أكثر نعم لو قيل تعارضت التراجيح فبقى الاحتياط سالمًا لكان وجهًا.

قوله: (من تعريف) مثل صل ركعتين وصل الركعتين **(أو غيره)** مثل اسقنى ماء واسقنى ماء.

قوله: (وقع التعارض بين العطف) المقتضى للتأسيس والتكرير والمنع العادى الملائم للتأكيد.

الجيزاوى

المصنف: (الأمران المتعاقبان بمتماثلين) احترز بالمتعاقبين عن المتراخيين فإنهما غيران قطعًا فيعمل بهما سواء كانا بمتماثلين أو بمتخالفين بعطف أو بدونه واحترز بقوله: بمتماثلين عن المتعاقبين بمتخالفين فهما غيران أيضًا قطعًا سواء كانا بعطف أو بدونه.

الشارح: (فإن رجح فى المعطوف... إلخ) غير مناسب لأن فرض المسألة على

مقتضى شرحه أولاً عدم المانع من التكرار كذا ما فهمناه عند التعليقة الأولى والظاهر أن قوله: فإن رجح تفصيل فى المعطوف والحاصل أن المانع العادى من التكرار عند عدم العطف يتعين معه التأكيد وتركه لظهوره، وأما عند العطف فما اعتبر مانعًا عند عدم العطف يعتبر عند العطف مرجحًا للتأكيد فقط فيتعارض مع العطف المقتضى للتأسيس فيقدم الأرجح إن وجد وإلا فالوقف وعلى هذا فعند العطف لا يوجد مانع من التكرار، وقول الشارح: وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار المراد بالمانع ما هو مانع عند عدم العطف وإن لم يكن مانعًا عند العطف فصح جعل مسألة الترجيح بعادى من تعلقات العطف مع أن فرض المسألة عدم المانع.

قوله: (من مخالفة ظاهر الأمر فى الوجوب... إلخ) رد بأنه فى صورة الحمل على التأكيد لا يلزم استعمال صيغة الأمر فى غير معناها من الوجوب أو الندب أو القدر المشترك لأنه لا شك أن زيدًا الثانى فى: جاءنى زيد زيد لم يدل إلا على ما يدل عليه زيد الأول ولم يكن مستعملاً فى غير معناه الحقيقى، ورد هذا الرد بأنه خلاف الغرض من وضع التركيب وهو إفادة فائدة جديدة ولا شك أنه فى التأكيد لا يحصل البتة.

قوله: (لاحتمال الوجوب فى نفس الأمر) قد يقال يحتمل حرمة العمل الثانى فى نفس الأمر لكنه احتمال خلاف الظاهر.

(مباحث النهى)

قال: (النهى اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء، وما قيل فى حد الأمر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله فى حد النهى والكلام فى صيغته والخلاف فى ظهور الحظر لا الكراهية وبالعكس أو مشتركة أو موقوفة كما تقدَّم وحكمها التكرار والفور، وفى تقدُّم الوجوب قرينة، نقل الأستاذ الإجماع، وتوقف الإمام، وله مسائل مختصة).

أقول: حدّ النهى أنه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فائدتها فى الأمر وما قيل فى حد الأمر من تعريف وغيره قيل مقابله فى حد النهى مثل أنه القول المقتضى طاعة المنهى بترك المنهى عنه أو قول القائل لمن دونه لا تفعل أو لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى أو صيغة لا تفعل بإرادات ثلاث: وجود اللفظ، ودلالته، والامتثال، والاعتراضات ما مرت هناك والخلاف فى أنه هل له صيغة وفى صيغته أهى ظاهرة فى الحظر دون الكراهية أو بالعكس أو مشتركة أو للمشترك أو موقوفة كما تقدَّم فى صيغة الأمر وتخالف الأمر فى أن حكمها حكم التكرار فينسحب حكمها على جميع الأزمان والفور فيجب الانتهاء فى الحال، وفى تقدُّم الوجوب قرينة دالة على أنه للإباحة، نقل الأستاذ الإجماع على أنه للحظر ولم يقل أحد إنه للإباحة كما فى الأمر، وتوقف الإمام فيه لقيام الاحتمال فهذه من المسائل المشتركة وللنهى مسائل مختصة لا يوجد مثلها فى الأمر وها هى نذكرها.

التفتازانى

قوله: (اقتضاء كف) احترز بالكف عن الأمر وبقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس، قال الشارح العلامة: والجواب عن لزوم كون مثل كف عن الزنا نهيًا، هو أن المراد كف عن فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى وقد سبق للمحقق فى بحث الوجوب والتحريم ما يشير إلى اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات وأن مثل كف عن الزنا باعتبار الإضافة إلى الكف أمر وإلى الزنا نهى.

قوله: (ومن تعريف وغيره) قد عرفت أن ما عدا اقتضاء فعل غير كف على جهة

الاستعلاء كله مزيف عند المصنِّف ومن سبقه فكذا مقابلها فالأربعة مذكورة فى الشرح والثلاثة الباقية خبر عن العقاب على الفعل؛ خبر عن استحقاق العقاب على الفعل إرادة ترك الفعل والاعتراضات ما مر فى باب الأمر مثل أن المنهى مشتق من النهى فيجىء الدور وأن الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف النهى فإنه يرد التحقير ونحوه والمبلغ والحاكى والأدنى فإن أخذ النهى فى تعريف النهى دور وأن فيه تهافتًا وأنه يستلزم ترك المنهيات كلها.

قوله: (هل له صيغة) يعنى هل لاقتضاء الكف على سبيل الاستعلاء صيغة تخصه بمعنى أنها لا تستعمل فى غيره.

قوله: (أو مشتركة) أى لفظًا بين التحريم والكراهة **(أو للمشترك)** أى موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو طلب الكف استعلاء **(أو موقوفة)** أى متوقف فيها بمعنى لا ندرى أنها لأى معنى وضعت.

قوله: (وفى تقدم الوجوب) قد يتوهم أنه عطف على قوله: فى أن حكمها وليس كذلك بل هو ابتداء كلام كما فى المتن والظرف متعلق بقوله: نقل الأستاذ والمعنى أن تقدم التحريم على صيغة افعل كان عند البعض قرينة على أنها للإباحة كما سبق من أن القائلين بكون صيغة افعل للوجوب، قد اختلفوا فيها إذا وردت بعد الحظر فذهب الأكثرون إلى أنها للإباحة وأما فى النهى فنقل الأستاذ إجماع القائلين بكون لا تفعل للتحريم على أنها قبل الإيجاب وبعده سواء فى كونها للحظر وأن ليس تقدم الإيجاب قرينة كونها للإباحة كما قالوا فى الأمر بأن صيغته بعد الحظر للإباحة، فقوله: **(ولم يقل)** معناه وقال لم يقل أحد **(إنه)** أى النهى بعد الوجوب للإباحة كما قال الأكثرون فى الأمر إنه بعد الحظر للإباحة، وتوقف إمام الحرمين فى أنه بعد الإيجاب هل للتحريم أو لا لقيام احتمال الإباحة ولما كان ظاهر عبارة المتن مشعرًا بأن الأستاذ نقل الإجماع على أن تقدم الوجوب قرينة ذهب الشارحون إلى أن المعنى أنه قرينة كون النهى الوارد بعده للحظر وأنت خبير بأنه لا معنى لكون تقدُّم الوجوب قرينة ذلك فالحق ما ذكره المحقق.

الجيزاوى

المصنف: (النهى اقتضاء كف عن فعل) أى طلب كف غير مستقل بالمفهومية بل لوحظ لغيره وهو المتعلق وذلك الكف هو الكف الجزئى المدلول لـ «لا» الناهية

فخرج كف فإن المطلوب فيه نفس الكف وخرج كف عن الزنا فإن المقصود أيضًا نفس الكف وأما كونه عن الزنا فمستفاد من الحرف لا من كف.

المصنف: (**على جهة الاستعلاء**) تقدم أن الشارح لم يرتض هذا القيد فى الأمر فكذا لا يرتضيه فى النهى.

المصنف: (**من مزيف**) هو سبعة تعاريف ذكر الشارح فى مقابلها من النهى أربعة وذكر الثلاثة الباقية المحشى.

المصنف: (**وحكمها التكرار والفور**) قد يقال: إن التكرار يغنى عن الفور لأن الفور لازم له.

المصنف: (**نقل الأستاذ الإجماع**) أى على نفى كونه قرينة للإباحة فليس صيغة لا تفعل بعد الوجوب كصيغة افعل بعد النهى.

المصنف: (**وتوقف الإمام**) أى حيث قال فى البرهان: ذكر الأستاذ أبو إسحاق أن صيغة النهى بعد تقدم الوجوب محمولة على الخطر والوجوب السابق لا ينتهض قرينة على حمل النهى على رفع الوجوب وادعى الوفاق فى ذلك ولست أرى ذلك مسلمًا أما أنا فأسحب زيل الوقف عليه كما قدمته فى صيغة الأمر بعد الحظر، وما أرى المخالفين يسلمون ذلك. اهـ. وهذا لا يرد نقل الإجماع لأنه مجرد تخمين وإنما يرده نقل الخلاف.

قوله: (**مثل أن المنهى مشتق من النهى فيجىء الدور**) هذا وارد على تعريف النهى بأنه القول المقتضى طاعة المنهى بترك المنهى عنه، وقوله: وإن الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف النهى هذا وارد على تعريفه بأنه خبر عن العقاب على الفعل، أو خبر عن استحقاق العقاب على الفعل وقوله: فإنه يرد التحقير ونحوه كالإرشاد والمبلغ والحاكى والأدنى وارد على تعريفه بأنه قول القائل لمن دونه لا تفعل فيرد نحو: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١]، ونحو: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، مع أن الأول للتحقير والثانى للإرشاد وقد شملهما التعريف وليسا من المعرف ويرد قول الحاكى والمبلغ لمن دونه لا تفعل مع أنهما ليسا نهيا ويرد قول الأدنى لمن هو أعلى منه: لا تفعل فلا يشمله التعريف مع أنه من المعرف فيكون التعريف غير جامع.

قوله: (**وإن أخذ النهى فى تعريف النهى دور**) وارد على تعريفه بأنه صيغة لا

تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى.

قوله: (وإن فيه تهافتًا) وارد على تعريفه بأنه صيغة لا تفعل بإرادات ثلاث: إرادة وجود اللفظ، وإرادة دلالته على النهى، وإرادة الامتثال فإنه لا معنى لإرادة دلالة لفظ: لا تفعل على لفظ لا تفعل وهذا إن أريد من النهى الصيغة.

قوله: (وأنه يستلزم ترك المنهيات كلها) هذا وارد على تعريفه بأنه إرادة ترك الفعل.

قوله: (أو مشتركة) أى اشتراكًا لفظيًا بين اثنين فقط هما الحظر والكراهة لا أكثر كما فى الأمر، أو اشتراكًا معنويًا أى للقدر المشترك بين اثنين فقط لا أكثر كما فى الأمر.

قال: (مسألة: النهى عن الشىء لعينه يدل على الفساد شرعًا لا لغة وقيل لغة وثالثها فى الإجزاء لا السببية لنا أن فساده سلب أحكامه وليس فى اللفظ ما يدل عليه لغةً قطعًا، وأما كونه يدل شرعًا فلأن العلماء لم يزل يستدلون على الفساد بالنهى فى الربويات والأنكحة وغيرها وأيضًا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهى ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لأنهما فى التساوى ومرجوحية النهى يمتنع النهى لخلوه عن الحكمة وفى رجحان النهى تمتنع الصحة لذلك).

أقول: النهى عن الشىء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الآن فى المنهى عنه لعينه وأنه يدل على فساد المنهى عنه شرعًا لا لغةً، وقيل يدل عليه لغة وقيل يدل على الفساد إذا استعمل فى مقابلة الإجزاء وهو موافقة العبادة للأمر أو إسقاطها للقضاء لا إذا استعمل فى مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة أثرها وذلك أن الصحة وهى مقابلة تستعمل فى الأمرين لنا إما أنه لا يدل على الفساد لغة فلأن فساد الشىء عبارة عن سلب أحكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعًا ولو قال: لا تبع هذا فإنك لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه أحكامه لم يكن ظاهرًا فى التناقض وإما أنه تدل على الفساد شرعًا فلأن علماء الأمصار فى الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى أبواب الربا والأنكحة والبيوع وغيرها وأيضًا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان فعله كـ «لا فعل» فامتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهى مصلحة خالصة وإن كانت راجحة امتنع الصحة لخلوه عن المصلحة أيضًا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وأنها مصلحة خالصة.

التفتازانى

قوله: (وأنه يدل على فساد المنهى عنه شرعًا) ظاهر الكلام أن هذا أوّل المذاهب وثانيها أنه يدل عليه لغة وثالثها أنه يدل عليه فى العبادات دون المعاملات، وليس كذلك بل أول المذاهب أنه يدل على الفاسد فى الجملة وثانيها أنه لا يدل عليه أصلاً، وثالثها: التفصيل، ثم اختلف أصحاب المذهب الأول فى أن دلالته على الفساد من جهة الشرع أو من جهة اللغة، واختلف أصحاب المذهب الثانى فى أنه

هل يدل على الصحة أم لا على ما ستجيء الإشارة إليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة، وفى بعض الشروح أنها ستة، لأنه إما أن يدل فى العبادات والمعاملات أو لا يدل فيهما أو يدل فى العبادات دون المعاملات وعلى كل تقدير فإما شرعًا أو لغة وليس بشىء لأن عدم الدلالة فيهما لا يكون إلا مذهبًا واحدًا حتى لو فصل إلى أنه لا يدل لغة بل شرعًا فقط كان أحد المذاهب الباقية وعكسه لا يعقل مذهبًا لأحد، نعم لو فصل عدم الدلالة على الفساد إلى أنه هل يدل على الصحة أم لا؟ وصح تفصيل الدلالة فى العبادات خاصة إلى أنها بحسب اللغة أو الشرع كانت المذاهب ستة.

قوله: (إذا استعمل) أى الفساد **(فى مقابلة الإجزاء)** بأن يراد به عدم الإجزاء، والإجزاء عند الجمهور: موافقة العبادة للأمر وعند البعض إسقاط العبادة قضاءها بمعنى الإتيان بها بحيث لا يجب قضاؤها ولا يدل على الفساد إن أريد به ما يقابل السببية أى عدم استتباع المعاملة أثرها أى حكمها وثمرتها المطلوبة منها كالملك للبيع **(وذلك)** أى كون الفساد مستعملاً فى المعنيين لأنه مقابل الصحة المستعملة فى الأمرين أعنى الإجزاء المفسر بالتفسيرين والسببية المفسرة باستتباع الأثر ولم يزد الشارحون فى شرح قوله: وثالثها فى الإجزاء لا السببية على أنه يدل على الفساد فى العبادات لا المعاملات.

قوله: (سلب أحكامه) أى عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه وهذا يتناول فساد العبادات والمعاملات لأن حكم العبادة حصول الامتثال أو سقوط القضاء.

قوله: (قطعًا) مشعر بأن الحكم ضرورى فيكون قوله: ولو قال: لا تبع... إلخ، تنبيهًا عليه وإن أريد أن هذا الحكم ثابت قطعًا فهذا استدلال عليه بمعنى أنه لو دل عليه لغة لكان هذا الكلام تناقضًا وليس بتناقض اتفاقًا.

قوله: (على الفساد بالنهى) يعنى قد تواتر أنهم كانوا يستدلون على الفساد لا على مجرد التحريم وبالنهى لا بخصوص القرائن فى الربا مثل: ﴿**لا تَأْكُلُوا الرِّبَا**﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ﴿**وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٨]، والأنكحة، مثل: ﴿**وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ**﴾ [البقرة: ٢٢١]، والبيوع، مثل: «لا تبيعوا الذهب بالذهب...» الحديث.

قوله: (وهى) أى القدر الزائد من مصلحة الصحة مصلحة خالصة لا معارض

لها من جانب الفساد لأن التقدير أن حكمة النهى مرجوحة وكذا **قوله (وأنها)** أى قدر الرجحان من مصلحة النهى مصلحة خالصة لا يعارضها شىء من مصلحة الصحة ففواتها يوجب امتناع الصحة بطريق الأولى فإن قيل هذا إنما يتم على قاعدة الحسن والقبح العقليين قلنا: لا بل مبناه على كون أحكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء كحكم الاستقراء وإن لم يكن واجبًا.

الجيزاوى

المصنف: (لزم من نفيه) أى نفى المنهى عنه الذى يقتضيه النهى وقوله: ثبوته أى ثبوت المنهى الذى يقتضيه الصحة.

المصنف: (وأيضًا لو لم يفسد لزم من نفيه) أى نفى المنهى عنه الذى هو مقتضى النهى، وقوله: ومن ثبوته أى ثبوت المنهى عنه كما هو مقتضى الصحة.

قوله: (ظاهر الكلام أن هذا أول المذاهب... إلخ) قال ميرزاجان راد على المحشى: إن الأول: أنه يدل على الفساد شرعًا وهو المختار عند المصنف، الثانى: أنه يدل عليه لغة، الثالث: التفصيل، الرابع: عدم دلالته على الفساد مطلقًا لا شرعًا ولا لغة، الخامس: دلالته على الصحة دون الفساد.

قوله: (وعكسه لا يعقل) أى عكس أنه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات وهو أنه يدل عليه فى المعاملات دون العبادات لا يعقل، وكان الأولى تقديمه عقب قوله: أو يدل فى العبادات دون المعاملات ولعل تأخيره من الناسخ.

(قال: اللغة لم يزل العلماء وأجيب بفهمهم شرعًا بما تقدَّم، قالوا الأمر يقتضى الصحة والنهى نقيضه فيقتضى نقيضها، وأجيب بأنه لا يقتضيها لغة، ولو سلم فلا يلزم اختلاف أحكام المقابلات ولو سلم فإنما يلزم أن لا يكون الصحة لا أن يقتضى الفساد النافى لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا لعينه وتملك به يصح وأجيب بالمنع بما سبق).

أقول: هذه حجج المخالفين فالقائلون بأنه يدل على الفساد لغة.

قالوا: أولاً: ما ذكرنا فى دلالته شرعًا وهو قولنا: لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد.

الجواب: أنه يدل على دلالته على الفساد وأما لغة فلا بل ذلك لفهمهم دلالته شرعًا لما تقدَّم من دليلنا على عدم دلالته لغة.

قالوا: ثانيًا: الأمر يقتضى الصحة لما مر والنهى نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهى مقتضيًا لنقيض الصحة وهو الفساد.

والجواب: أن الأمر يقتضى الصحة شرعًا لا لغة، ونقول بمثله فى النهى ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع فى الأمر سلمنا ذلك لكن المتقابلات لا يجب اختلاف أحكامها لجواز الاشتراك فى لازم واحد فضلاً عن تناقض أحكامها سلمنا، لكن نقيض قولنا: يقتضى الصحة أنه لا يقتضى الصحة ولا يلزم منه أن يقتضى الفساد فمن أين يلزم فى النهى أن يقتضى الفساد، نعم يلزم أن لا يقتضى الصحة ونحن نقول به والنافى لدلالته على الفساد مطلقًا لغة وشرعًا قال: لو دل النهى على الفساد لكان مناقضًا للتصريح، بصحة المنهى عنه واللازم منتف لأنه يصح أن تقول: نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك.

الجواب: منع الملازمة بما سبق أن الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف هو عنه.

التفتازانى

قوله: (لما تقدَّم) جعله دليلاً على أنهم إنما فهموا الدلالة بحسب الشرع دون اللغة فجعله إشارة إلى ما سبق من الدليل على عدم الدلالة لغة، والشارحون جعلوه دليلاً على الدلالة شرعًا، ففسروه بما سبق من دليله المعقول، أعنى حديث تساوى الحكمتين أو تفاوتهما.

قوله: (لما مر) فى بحث الحكم من أن الصحة موافقة أمر الشرع، وفى مسألة الإجزاء من أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يحقق الإجزاء أو يستلزمه.

قوله: (سلمنا) أى وجوب تناقض أحكام المتقابلات لكن لا نسلم أنه يستلزمه المطلوب أعنى كون النهى مقتضيًا للفساد فإن حكم الأمر هو أنه يقتضى الصحة فنقيضه أنه لا يقتضى الصحة وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة أعنى الفساد والأعم لا يستلزم الأخص هذا إذا أريد بأحكامها النسب الإيجابية أو السلبية وإن أريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يتأت هذا الأخير ولزم الاقتصار على ما تقدَّم.

قوله: (لأنه يصح) أى لغة وشرعًا أن يقول نهيتك عن الربا لعينه صرح بذلك ليكون من محل النزاع وإلا فالنهى عن الربا إنما هو لوصفه وهو استعماله على الزيادة.

قوله: (بما سبق) يعنى فى مسألة الأمر بعد الحظر حيث قيل: لو كان ورود الأمر بعد النهى مانعًا من الوجوب لامتنع معه التصريح بالوجوب، وأجيب بمنع الملازمة فإن قيام الدليل الظاهر لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يكون قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة وهذا معنى **قوله: (الصارف هو)** أى ذلك التصريح **(عنه)** أى عن ذلك الظاهر، وفى بعض الشروح أن الظاهر أنه منع لنفى التالى أى لا نسلم صحة أن يقول نهيتك وتملك من غير تناقض لما نبين عن قريب أنهما لا يجتمعان.

الجيزاوى

المصنف: (فإنما يلزم أن لا يكون الصحة) أى أن لا توجد الصحة عند النهى.

قوله: (هذا إن أريد بأحكام النسب الإيجابية أو السلبية... إلخ) فيه أن تقرير الدليل بأن النهى والأمر نقيضان فمقتضاهما نقيضان صريح فى أنه لم يقصد بالأحكام النسب الإيجابية أو السلبية بل الآثار.

(قال: القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهى عنه غير الشرعى والشرعى الصحيح كصوم يوم النحر والصلاة فى الأوقات المكروهة، وأجيب بأن الشرعى ليس معناه المعتبر؛ لقوله ﷺ: «دعى الصلاة..» وللزوم دخول الوضوء وغيره فى مسمى الصلاة. قالوا: لو كان ممتنعًا لم يمنع. وأجيب: بأن المنع للنهى وبالنقض بمثل: ﴿وَلَا تَنكِحُوا..﴾ [النساء:٢٢]، و «دعى الصلاة..». قولهم نحمله على اللغوى يوقعهم فى مخالفة أن الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر فى الحائض).

أقول: إن قومًا ممن قال بأن النهى لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال إنه يدل على الصحة ونسب ذلك إلى محمد بن الحسن.

قالوا: أولاً: لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى واللازم منتف، أما الملازمة فلأن المنهى عنه إذا لم يكن صحيحًا لم يكن شرعًا معتبرًا؛ لأن الشرعى المعتبر هو الصحيح، وأما انتفاء اللازم فلأنا نعلم أن المنهى عنه فى صوم يوم النحر والصلاة فى الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء.

الجواب: أن الشرعى ليس معناه المعتبر شرعًا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم، وهو الصورة المعينة صحت أم لا كما تقول صلاة صحيحة، وصلاة فاسدة، ويدل عليه قوله: «دعى الصلاة أيام أقرائك»، وصلاة الحائض لا تصح اتفاقًا، ثم يلزم أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة داخلاً فى مفهوم الصلاة لأن الصلاة المعتبرة هى المقرونة بالشروط، وذلك باطل بالاتفاق على أنها شرائط الصلاة لا أركانها.

قالوا: ثانيًا: لو لم يكن صحيحًا لكان ممتنعًا عنه، فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع لا يفيد.

والجواب: أولاً أنه ممتنع بهذا المنع وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع، كما ذكرناه فى تحصيل الحاصل أنه إذا كان للحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع. وثانيًا بأنه منقوض بمثل: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾ [النساء:٢٢]، ولا يدل على الصحة بالإجماع، وكذا قوله: «دعى الصلاة أيام أقرائك» فإن قيل فنحمله ههنا على اللغوى فلا يلزم الصحة، قلنا دليلكم قائم فى اللغوى وهو أنه حينئذ يمتنع منهم اللغوى وقد منعوا عنه فيوقعهم ذلك فى مخالفة ما قالوا من أن الممتنع لا يمنع عنه

ثم حمله على اللغوى وإن أمكن فى نكاح منكوحات الآباء فإنه متعذر فى صلاة الحائض فإن اللغوى وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقًا.

التفتازاني

قوله: (ونسب ذلك إلى محمد بن الحسن) سوق الكلام مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى أن بطلانه يكاد يلحق بالضرورات للقطع بأن ليس مدلول «لا» تبع هذا بذاك سوى طلب الكف عنه وتحريمه إما مع لزوم الفساد أو بدونه، وأما كون الصحة مدلوله الضمنى أو الالتزامى فكلا والحنفية يقبلون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهى عليها وإلا لم يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهى معنى وهذا عندهم من المباحث المشهورة وتقريره أن الأفعال إما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر وإما شرعية وهى التى يكون لها مع وجودها الحسى وجود شرعى بأن اعتبر الشارع لها أركانًا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما والنهى عن الشرعيات يقتضى صحتها ومشروعيتها لئلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء ونحن نقول إنما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهى وأما إذا كان به فلا لأنه يتصوّر من المكلف الإتيان بحركات وأفعال مخصوصة لولا هذا النهى لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك وأخرجها بهذا النهى عن المشروعية والإجزاء.

قوله: (الجواب أن الشرعى ليس معناه المعتبر شرعًا) فى شرح العلامة أن هذا معارضة فى المقدمة الاستثنائية أو فى نفس الحكم أو نقض إجمالى والحق أن هذا بيان لاختلال نظم الدليل بأنه أخذ فى بيان الملازمة الشرعى المعتبر، وفى نفى اللازم الشرعى من غير قيد الاعتبار فأوهم أن الشرعى هو المعتبر شرعًا فبين المجيب أن ليس كذلك بل الشرعى أعم من المعتبر شرعًا وحينئذ إن أريد أنه لو لم يكن صحيحًا لم يكن شرعيًا أصلاً فالملازمة ممنوعة لأن الشرعى أعم من الصحيح وإن أريد أنه لم يكن شرعيًا معتبرًا فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر.

قوله: (ثم يلزم) أى لو كان الشرعى هو المعتبر شرعًا لزم كون شرائط الأفعال الشرعية أركانًا لها لأن المعتبر شرعًا هى المقرونة بجميع الشرائط أى المستجمعة لها وقد يمنع اللزوم بأن المعتبر شرعًا هو المقيد لا المجموع.

قوله: (لو لم يكن صحيحًا لكان ممتنعًا عنه) أى عن المكلف بمعنى أنه لا يتصوّر له وجود شرعى وهو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه.

قوله: (**كما ذكرناه**) أى فى الكتب الكلامية حيث قيل تأثير المؤثر وإيجاده الأثر إن كان حال وجوده لزم تحصيل الحاصل وهو محال وإن كان حال عدمه لزم جمع النقيضين مع أنه حيث لا أثر ولا تأثير فأجيب بأنه حال وجوده الذى بهذا الإيجاد والمحال إيجاد ما وجد سابقًا بغير هذا الإيجاد وهذا ما قاله فى المنتهى وأجيب بأنه إنما امتنع للنهى فلم يمنع الممتنع.

قوله: (**فنحمله**) أى كلاً من النكاح والصلاة فى الآية والحديث على اللغوى فلا يكون فعلاً شرعيًا بل حسيًا، ونحن إنما نقول بلزوم الصحة فى الأفعال الشرعية إذ لا معنى للصحة والفساد فى الحسيات ولا امتناع فيها بواسطة نهى الشارع فلا يكون الدليل قائمًا وتمام تحقيقه فى أصول الحنفية.

الجيزاوى

المصنف: (**والشرعى الصحيح**) دليل الملازمة، وقوله كصوم يوم النحر دليل انتفاء اللازم هذا هو مقتضى حل الشارح وهو ظاهر فى الأول لا الثانى فإن الظاهر من المصنف أنه مثال للشرعى الصحيح، وكون صوم يوم العيد صيامًا صحيحًا قد قال به بعض الحنفية وكذا صحة الصلاة فى الأوقات المكروهة.

قوله: (**وإلا لم يتحقق الابتلاء**) يعنى أن المنهى عنه يجب أن يكون متصور الوجود شرعًا بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب بإقدامه وبين أن يكف عنه فيثاب بامتناعه.

قوله: (**وهو ظاهر**) أى ما له تحقق بمجرد الحس والنهى عن الحسيات ليس منعًا للممتنع حتى ينافى الابتلاء كما فى المنهى عنه الشرعى والنهى فى الحسيات الأصل فيه على مذهب الحنفية أن يكون لعينه إلا لدليل يدل على أنه لوصفه أو لمجاور، وحكم النهى للوصف حكم النهى للعين فلا يترتب على المنهى عنه حكم شرعى فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا وإنما تثبت بالولد وهو الأصل فى إيجاب الحرمة ثم تتعدى منها إلى الأطراف والأسباب كالوطء وتقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بأن النهى عن الحسيات لا يفيد حكمًا شرعيًا بل لأن الوالد يوجب الحرمة لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز، ثم تتعدى منه إلى أطرافه أى فروعه وأصوله كأمهات النساء وتتعدى أيضًا إلى الأسباب أى الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد فى إيجاب حرمتهن كما

أقيم السفر مقام المشقة فى الترخيص وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلت موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتًا بل لتبعية الولد، وما يعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة فالقائم مقامه وهو الوطء يعتبر بصفاته أى الولد لا بصفاته هو نفسه فالزنا من حيث هو زنا لا يترتب عليه الآثار وإن ترتب عليه من حيث كونه وطئًا مجردًا قائمًا مقام الولد وهو باعتبار قيامه مقام الولد الذى لا يوصف بالحرمة ليس حرامًا والمنهى عنه الشرعى الأصل فيه عندهم أن يرجع لغيره إلا لدليل يدل على أنه لوصفه أو الخارج والمنهى عنه لعينه باطل ولوصفه فاسد بوصفه صحيح بأصله، والمنهى عنه لخارج صحيح لا فساد فيه وعند الشافعى النهى الشرعى عند الإطلاق ينصرف إلى عين المنهى عنه فيكون باطلاً وإن دل الدليل على أن النهى لوصف المنهى عنه باطل أيضًا، وإن كان لمجاور فالنهى للكراهة هذا ما يؤخذ من التوضيح وشرحه وهو يقتضى أن المنهى عنه الشرعى لعينه لا خلاف فى فساده وعدم اعتباره شرعًا وذلك خلاف ما يفيده المصنف من وقوع الخلاف فيه.

قوله: (لولا هذا النهى لكانت شرعية) أى شرعية معتبرة وهو الصحيح.

قوله: (معارضة فى المقدمة الاستثنائية أو فى الحكم أو نقض إجمالى) لا وجه لذلك أصلاً، ولذا قال: والحق... إلخ.

قال: (مسألة: النهى عن الشىء لوصفه كذلك خلافًا للأكثر، وقال الشافعى يضاد وجوب أصله يعنى ظاهراً وإلا ورد نهى الكراهة، وقال أبو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لأنه المنهى عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدَّم من المعنى، قالوا دل لناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر وأجيب بأنه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهى عنه).

أقول: ما ذكرناه هو المنهى عنه لعينه وأما المنهى عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتماله على الزيادة فهو كذلك أى يدل على الفساد خلافًا للأكثر، وقال الشافعى النهى عن الصوف يضاد وجوب أصله ومعنى قول الشافعى رضى الله عنه أنه ظاهر فى عدم وجوب أصله فيضاد وجوب الأصل ظاهرًا لا أنه يضاده عقلاً، وإلا ورد عليه نهى الكراهة ولزم أن لا يجامع مع وجوب أصله لأن نسبة الكراهة والتحريم إلى الوجوب فى التضاد سواء فلو لم يجامع أحدهما لم يجامع الآخر وذلك يوجب أن لا يتأدى الواجب بالصلاة والصوم المكروهين وأنه باطل إجماعًا، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد أصله وهو المنهى عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحًا، لنا استدلال العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهى الرسول عنه وليس ذلك نهيًا عنه لأنه صوم بل لأنه فى يوم العيد وأنه وصف وأيضًا ما تقدَّم من المعنى وهو التقسيم فى مصلحة النهى والصحة وأنهما متساويان أو لا. . . إلخ، قالوا: لو دل النهى عن الشىء لوصفه على الفساد لناقض النهى التصريح بالصحة ولا تناقض كما مر وأيضًا وجب أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته إجماعًا، وهما معتبران.

والجواب: أنه ظاهر فى الفساد وقد علمت أنه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وأنه يجوز مخالفة الظاهر للدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيه الظاهر لدليل صرف النهى عنه إلى وصفه.

التفتازانى

قوله: (وأما المنهى عنه لوصفه) قال الشارح العلامة هو أن ينهى عن الشىء مقيدًا بصفة نحو لا تصل كذا، ولا تبع كذا، وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة للنهى على ما تشعر به عبارتهم، وهذا يخالف المنهى عنه لغيره لأنه الذى نهى فيه عن أمر يقارنه نحو الصلاة فى الأرض المغصوبة فإن النهى عنها لشغل حيز الغير الذى هو المنهى عنه لعينه والخلاف المشهور ههنا هو أن الشارع إذا

أوجب الصوم وحرم إيقاعه فى يوم النحر فمتعلق التحريم عند أبى حنيفة رحمه الله هو إيقاع الصوم فيه الذى هو وصف المنهى عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب أصله لتغاير المتعلقين وعند الشافعى رحمه الله يضاد وجوب أصله لأن تحريم إيقاع الصوم فى اليوم تحريم للصوم وكلام المصنِّف سيما فى المنهى صريح فى أن الخلاف ههنا كالخلاف فى المنهى عنه لعينه والله أعلم.

قوله: (لا أنه) أى النهى عن الوصف **(يضاده)** أى وجوب الأصل عقلاً كان الأنسب أن يقول قطعًا لأنه المقابل للظاهر **(وإلا ورد عليه)** أى على ما ذكره الشافعى **(نهى الكراهة)** كالصلاة فى الأماكن المكروهة مع أنها تقع عن الواجب وأما إذا أراد أنه يضاده ظاهرًا لم يرد ذلك لأن الظاهر قد يندفع بمعارض أقوى وهو الإجماع على أن ما نهى نهى الكراهة فأصله واجب وقد يعتذر بأن كلام الشافعى فيما إذا كان النهى لوصف ونهى الكراهة ليس كذلك بل هو لأمر مجاور وبينهما فرق، وأما الحنفية فيفرقون بين المنهى عنه لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون فى البعض بالصحة وفى البعض بالفساد فى الأصل أو فى الوصف ولهم فى ذلك فروق وتدقيقات تطلب من أصولهم.

قوله: (ينهى الرسول) شرح لقوله فى المتن: بنحوه.

وقوله: (وأيضًا ما تقدَّم) شرح لقوله: وبما تقدَّم إشعارًا بأنه ليس عطفًا على نحوه كما هو الظاهر بل على ما قبله أى ويحتج أيضًا بما تقدَّم وهو أنه لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فامتنع النهى لخلوه عن الحكمة، وإن كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى بالامتناع وإن كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها المصلحة.

قوله: (كما مر) أى فى المنهى عنه لعينه فكما جاز أن يقول نهيتك عن الربا لعينه لكن لو فعلت تملك فكذا نهيتك عن الربا لاشتماله على الزيادة ولو فعلت تملك ونهيتك عن الصلاة فى وقت كذا أو مكان كذا ولو صليت صحت.

قوله: (صرف النهى عنه) أى عما خولف فيه يعنى ذات المنهى عنه وأصله إلى وصفه فصار الفاسد هو الوصف لا الأصل وإن كان الظاهر عند التجرد عن القرائن فساد الأصل وما ذكره العلامة من أن الدليل صرف النهى عن الوصف إلى أمر خارج فبعيد جدًا.

قال: (مسألة: النهى يقتضى الدوام ظاهرًا، لنا استدلال العلماء مع اختلاف الأوقات قالوا: نهيت الحائض عن الصلاة والصوم قلنا لأنه تعبد).

أقول: النهى يقتضى دوام ترك المنهى عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرًا فيحمل عليه إلا إذا صرف عنه دليل وقد خالف فى ذلك شذوذ. لنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الترك مع اختلاف الأوقات ولا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا أنه للدوام لما صح ذلك، قالوا: لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فإن الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام.

الجواب: أن كلامنا فى النهى المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لأنه مقيد به فلا يتناول غيره ألا ترى أنه عام لجميع أوقات الحيض.

التفتازانى

قوله: (وقد خالف فى ذلك شذوذ) حيث ذهبوا إلى أنه لمطلق طلب الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كما فى الأمر احتجاجًا بأنه قد يستعمل فى كل منهما والمجاز والاشتراك خلاف الأصل فهو للقدر المشترك فلا يرد عليهم ما قيل لو كان للمرة لكان حمله على الدوام فى النهى عن الزنا وشرب الخمر، ونحو ذلك مجازًا والأصل عدمه.

قوله: (لما انفك عنه) أى النهى عن الدوام وقيل بالعكس.

قوله: (ألا ترى أنه عام) توضيح لكونه للدوام المطلق عند التجرد عن القرائن وذلك أنه لما قيد بوقت الحيض على الإطلاق أفاد عموم تلك الأوقات التى هى بمنزلة عموم جميع الأوقات فى المطلق على الإطلاق.

(مباحث العام والخاص)

قال: (العام والخاص، أبو الحسين: العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لأن نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمراً يدخل فيه، الغزالى: اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لأن مدلولهما ليس بشىء والموصولات لأنها ليست بلفظ واحد ولا مانع لأن كل مثنى يدخل فيه ولأن كل معهود ونكرة يدخل فيه، وقد يلتزم هذين، والأولى ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقًا ضربة، فقوله: اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقًا ليخرج المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه).

أقول: من أقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدأ بحد العام، قال أبو الحسين البصرى: العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازاً عن خروج المشترك إذا استغرق جميع أفراد معنى واحد واعترض عليه بأنه ليس بمانع لأن نحو عشرة ومائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمراً إلا أنه يستغرق ما يصلح له إذ لا يخرج عنه شىء من المتعدد والذى يمكن أن يفيده وهو معنى الاستغراق مع أنه ليس بعام، ولا يخفى عليك أن ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنه من الآحاد، وعشرة لا يستغرقها إنما يتناولها تناول صلوحية على البدل، والجملة لا تصلح لمعانى أجزائها، وقال الغزالى العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً وفوائد القيود ظاهرة، واعترض عليه بأنه ليس بجامع ولا مانع أما أنه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فإنه عام ومدلوله ليس بشىء وأيضًا الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد، وأما أنه ليس بمانع فلأن كل مثنى يدخل فى الحدّ مع أنه ليس بعام، وأيضًا فكل جمع لمعهود أو لنكرة يدخل فيه وليس بعام إلا أن الغزالى يلتزم هذين ويرى أن جميع المعهود والنكرة عامان فلا يرد عليه، وقد يجاب عن الأول بأن المستحيل والمعدوم شىء لغة، وإن لم يكن شيئًا بالمعنى المتنازع فيه فى الكلام، وهو كونه متقرراً حال العدم، وعن الثانى بأن الموصولات هى التى يثبت لها العموم والصلات مبينة لأن الموصولات مبهمة لا يعلم أنها لماذا هى إلا بالصلة أو المراد

باللفظ الواحد أن لا يتعدد بتعدد المعانى، وعن الثالث بأن المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة إلا بقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وأيضًا لا يصدق عليه أنه يدل على معنيين فصاعدًا إذ لا يصلح لما فوق الاثنين، وعن الرابع يعلم مما ذكرنا أو يلتزم كما مر ثم ذكر المصنِّفُ أن الأولى أن يقال العام ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقًا ضربة فقوله ما دل كالجنس، وقوله على مسميات أخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة، فإن العشرة دل على آحاده لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأن آحاد العشرة أجزاء لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة، وقوله مطلقًا ليخرج المعهود فإنه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قَيد خصصه بالمعهودين قوله: ضربة أى دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة، فإنه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على البدل.

التفتازانى

قوله: (احترازاً عن خروج المشترك) إذ لولا هذا القيد لما صدق الخبر على لفظ العين المتناول لجميع أفراد الباصرة مع أنه عام وللزم فى عمومه استغراقه لجميع أفراد معانيه المتعددة وهذا معنى قول الإمام فى المحصول إن قولنا بوضع واحد احترازًا عن المشترك والذى له حقيقة ومجاز فإن عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معًا ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر إلى أن ما يصلح له المشترك بحسب إطلاق واحد ليس هو جميع أفراد المفهومين بل أفراد مفهوم واحد ووجه ورود الاعتراضين أنه إن أريد بصلوحه للجميع أن يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد وإن أريد أن تكون أجزاءه لم يصدق على مثل الرجل ولا رجل ونحو ذلك مما الجميع من جزئياته لا أجزائه فتعين أن يراد الأعم فيصدق على مثل العشرة والمائة من أسماء الأفراد ومثل ضرب زيدٌ عمرًا من الجمل المذكور فيها ما هو أجزاؤها من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق عن الأول بأن العشرة لا تتناول جميع ما تصلح له وهى العشرات وعن الثانى بأن الجملة يعنى مثل ضرب زيد عمرًا لا تصلح لما تناولته من معانى أجزائها إذ لا تطلق عليها أصلاً يعنى قد انتفى فى الأول قيد التناول وفى الثانى قيد الصلوح ويمكن أن يقال المراد صلوح اسم الكلى

للجزئيات، وعموم مثل الرجال والمسلمين، إنما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد وحينئذٍ يتم الجواب ومن الشارحين من لم يقف على مراد المعترض فأجاب بأن مثل ضربَ زيد عمرًا إن تناول جميع أفراد ضرب زيد عمرًا فعام وإن لم يتناول فغير داخل فى التعريف وقد تقرر الاعتراض ويقال إن أريد صلوح الكلى للجزئيات خرج مثل الرجال والمسلمين، أو الكل للإجزاء خرج مثل الرجل ولا رجل أو أحدهما، دخل مثل العشرة وضرب زيد عمرًا أو كلاهما خرج عموم البسائط باعتبار تناولها الجزئيات مثل النقطة والوحدة وفيما ذكرنا ما يشير إلى دفعه ثم ههنا بحث آخر وهو أن المعترض لما حمل الصلوح على المعنى الأعم فلا وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة، بل يرد مثل زيد ورجل وسائر ما هو موضوع للمعانى المركبة وإن خصصه بجميع ما يصلح له من الأجزاء المتشابهة فى الاسم والحد كأحد العشرة بخلاف أعضاء زيد على ما فهمه البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد عمرًا وفى هذا المقام زيادة أبحاث تطلب من شرح التنقيح.

قوله: (وهو معنى الاستغراق) إشارة إلى أن المراد معناه اللغوى فلا يردّ اعتراض الآمدى بأنه يرادف العموم فلا يصح تعريفه به إذ المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم.

قوله: (وفوائد القيود ظاهرة) فإن اللفظ بمنزلة الجنس مع الإشعار بأن العموم من عوارض الألفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمرًا ومثل زيد قائم وسائر المركبات الدالة على معانى مفرداتها وبقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين مثلاً فإنه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها واستعماله فيها وعلى الجارية من جهة الوضع لها والاستعمال فيها وقيل عن مثل رجل فإنه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات أى إطلاقات متعددة، وبقوله: **(على شيئين)** عن مثل زيد ورجل مما مدلوله شىء واحد، وقوله: **(فصاعدًا)** ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال والمسلمين ولا رجل إذ المتبادر إلى الفهم من قولنا شيئين أن مدلوله لا يكون فوق الاثنين.

قوله: (وهو) أى المعنى المتنازع فيه هو أن المعدوم حال العدم هل له تقرر وثبوت فى الخارج؟ وهل الثبوت أعم من الوجود وأما أنه هل يطلق عليه لفظ الشىء

فبحث لغوى مرجعه إلى اللغة وقد صح عن سيبويه وأضرابه أن الشىء اسم لما يصلح أن يعلم ويخبر عنه.

قوله: (كل مثنى) مبناه على أن الشىء يتناول المعدوم والمستحيل كما هو مقتضى تعريفه وإلا فلا يصدق على مثل المعدومين والمستحيلين وكذا الكلام فى كل جمع لمعهود أو لنكرة.

قوله: (يلتزم هذين) فسره المحقق بدخول جمع المعهود وجمع النكرة وجمهور الشارحين بدخول كل مثنى ودخول كل جمع لمعهود أو نكرة ولا خفاء فى أنه أقرب وأنسب.

قوله: (أو المراد) يعنى لو سلم أن العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعانى كرجل، فإن أى فرد يراد منه مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير ولا خفاء فى أن الموصول مع الصلة كذلك، فإن قولنا الذى فى الدار لا يتغير سواء أريد به زيد أو عمرو أو غيرهما ممن يصدق عليه أنه فى الدار بخلاف مثل زيد قائم وضرب زيد عمرًا ولقائل أن يقول إن أريد بالدلالة المطابقة فأمثال هذا لا يدل على شيئين وإن أريد به الأعم دخل فى حد العام مثل الإنسان والعشرة وسائر الألفاظ التى لها مدلولات تضمنية.

قوله: (وعن الثالث) فى غاية السقوط لأن الاعتراض بدخول كل مثنى ليس باعتبار أنه يدل على كل اثنين بل أنه يدل على شيئين وهو ظاهر وأما إذا دل على كل اثنين مثل أكرم كل زوجين ولا تضرب زوجين فلا نزاع فى عمومه، وأما جوابه الآخر وهو أن المثنى لا يدل على شيئين فصاعدًا بل على شيئين فقط فمبناه على أن قولنا بعه بدرهمين فصاعدًا معناه الأمر بأن يبيعه بما فوق الدرهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلاً، والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه أنه حال محذوف العامل أى فيذهب الثمن صاعدًا بمعنى أنه قد يكون فوق الدرهمين والعام يدل على شيئين ويذهب المدلول صاعدًا أى قد يكون فوق الشيئين.

قوله: (وعن الرابع) لا يستقيم عطفه على ما تقدمه بل التقدير والجواب عن الرابع يعلم بما ذكرنا وهو أن تناول جمع المعهود والنكرة تناول احتمال لا تناول دلالة وقد علمت ما فيه.

وقوله: **(أو يلتزم)** عطف على ناظر إلى المعنى إذ لا يستقيم عطفه على يعلم على ما لا يخفى أى يلتزم الغزالى كون الجمع المعهود والنكرة عامًا إذ يكفى عنده انتظام جمع من المسميات بل اثنين منها وإذ قد مر ذلك مصرحًا به فى المتن أيضًا كان الأولى أن لا يذكر ههنا.

قوله: **(ما دل كالجنس)** مع التنبيه على أن العموم لا يخص الألفاظ ويدخل فيه الموصول مع الصلة والمسميات تعم الموجود والمعدوم ويخرج المثنى والمراد المسميات التى يصدق على كل منها ذلك الأمر المشترك فيخرج أسماء الأعداد لأن دلالتها على الآحاد ليست باعتبار أمر يشترك فيه بمعنى صدقه عليها ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لأفراد أحد مفهوميه دون أفراد المفهومين وكذا المجاز باعتبار أفراد نوع مّا من العلاقات وفى كلامه إشارة إلى أن قوله باعتبار متعلق بقوله دل وكذا قوله ضربة وإن قوله مطلقًا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جاءنى رجال فأكرمت الرجال، ويشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد، فإنه أيضًا مع قيد التخصيص والجواب أن الأمر المشترك فيه هو العالم المضاف إلى ذلك البلد وهو فى هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فإنه لم يرد بهم أفراد الرجل المعهود على إطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتأمل وأما جمع النكرة فالظاهر أنه داخل وعمومه خلاف ما اختاره، وقد يقال المراد مسميات الدال حتى كأنه قال ما دل على مسمياته أى جميع جزئيات مسماه ورجال ليس كذلك، وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه لأن عشرة مثلاً لا يدل على جميع مسمياته وأنه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله أفراد الرجل والمسلم والحاصل أنه إن أريد مسميات على التنكير دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد وإن لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع لأنها ليست ضرورية وإن أريد مسميات ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم أن يكون عمومه باعتبار أنه يتناول كلاً من الجموع كما هو مذهب البعض لا من الآحاد كما هو الحق ولم يحتج إلى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه وغاية ما يمكن أن يقال هو أن المراد مسميات ذلك اللفظ كمن وما أو مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقًا كالرجال والمسلمين أو تقديرًا كالنساء لأنه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرأة وحينئذ يكون قيد باعتبار أمر اشتركت فيه للبيان والإيضاح.

الجيزاوى

المصنف: (اللفظ المستغرق لما يصح له) معنى المستغرق المتناول دفعة وما فيما يصلح واقعة على المعنى والضمير فى يصلح عائد على اللفظ فالصلة جرت على غير ما هى له ولم يبرز لا من اللبس.

الشارح: (لما يصلح له) قيد لبيان الواقع لا للاحتراز ليس لنا لفظ يتناول ما لا يصلح له، ولكن فى هذا القيد تنبيه على أن العموم شمول اللفظ لما صدق عليه من المعانى كالعقلاء بالنسبة لمن وغيرهم بالنسبة لما لا بالنسبة لكل شىء.

الشارح: (احترازاً عن خروج المشترك) قال الأبهرى: وكذا عن دخوله حيث يراد به أفراد مفهوميه. اهـ. وهو غير صحيح لأن الحق أن المشترك المستعمل فى جميع أفراد معنييه أو معانيه عام وكذا اللفظ المستعمل فى أفراد معناه الحقيقى وأفراد معناه المجازى على سبيل الاستغراق عام، فذكر قيد بوضع واحد مفسد ولا يرد أنه لا يشمل المشترك المتناول جميع أفراد معنى واحد فإنه عام مع أنه ليس متناولاً جميع ما يصلح له لأنه مع قرينة المعنى الواحد لا يصلح لغيره فصح أنه متناول لجميع ما يصلح له.

الشارح: (فلأن كل مثنى يدخل فى الحد) أى كل مثنى دل على شيئين كما هو مقتضى الاعتراض الأول من خروج المعدوم والمستحيل فقول المحشى مبناه على أن الشىء يتناول المعدوم والمستحيل لا يناسب الاعتراض الأول واللائق تناسب الاعتراضات فى المبنى.

قوله: (وللزم فى عمومه... إلخ) أى واللازم باطل لأنه كما أنه عام عند استغراقه لجميع أفراد معانيه كذلك عام عند استغراقه لأفراد معنى واحد، هذا إذا نزلنا كلام المحشى على الحق المتقدم وأما إذا نزلناه على ما يأتى فيما كتبه على قوله جهة واحدة فبطلان اللازم بأنه عند استغراقه لجميع أفراد معانيه ليس بعام وسيأتى رده إلا إذا كان المراد أنه لا يصح استعمال المشترك فى أفراد المعنيين أو المعانى.

قوله: (وهذا معنى قول الإمام فى المحصول أن قولنا بوضع واحد احتراز عن المشترك) أى أن معناه احتراز عن خروجه.

قوله: (والذى له حقيقة ومجاز) أى يحترز عن خروجه باعتبار تناوله لجميع أفراد المعنى الحقيقى فقط أو المجازى فقط.

قوله: (ووجه ورود الاعتراضين) أى الاعتراض بدخول نحو عشرة من أسماء العدد والاعتراض بدخول نحو ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيها ما هو أجزاؤها، وقوله وعن الثانى بأن الجملة يعنى ضرب زيد عمرًا لا تصلح لما تتناوله. . . إلخ. يعنى أنها لا تطلق على واحد من تلك الأجزاء بحيث يراد منها على حدته وإنما يطلق كل لفظ منها على معناه والمجموع للمجموع فلا صلاحية فيها.

قوله: (وحينئذ يتم الجواب) لا حاجة فى الجواب إلى ما ارتكبه سيما وأنه خلاف التحقيق من أن أفراد الجمع المستغرق آحاد لا جموع بل الحق فى الجواب أنه قد اشتهر فيما بينهم أن اللام تبطل الجمعية فلا يرد النقض بالرجال والمسلمين إذ يصدق عليهما أنهما يستغرقان جميع جزئيات مفهومهما بعد اللام وهو المقرر.

قوله: (خرج عموم البسائط باعتبار تناولها الجزئيات) أى لا باعتبار آخر الذى هو تناول الأجزاء لعدم وجوده.

قوله: (وفيما ذكرنا ما يشير إلى دفعه) وهو أن المراد صلوح الكلى لجزئيات ومثل الرجال والمسلمين أفراده جماعات.

قوله: (فلا وجه لتخصيص الاعتراض... إلخ) قد يقال وجهه أن التركيب فيهما أظهر منه فى غيرهما ويكفى للتمثيل ذكر بعض الأمثلة الواضحة.

قوله: (إذ المقصود... إلخ) تعليل لعدم صحة تعريف العموم بالاستغراق فهو من كلام الآمدى.

قوله: (وبقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين مثلاً) هذا إنما يظهر على القول بأن المشترك المستعمل فى أفراد معنيين أو أكثر ليس عامًا وكذا اللفظ باعتبار المعنى الحقيقى والمجازى وقد تقدم أن الحق خلافه.

قوله: (ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال... إلخ) يرد أنه إذا كان لا يدخل العام إلا بقوله فصاعداً فلا حاجة لقوله على شيئين بل كان يقول ما دل على أكثر من اثنين ويحذف قوله فصاعداً.

قوله: (وهو) أى المعنى. . . إلخ. هذه القولة مقدمة على ما بعدها.

قوله: (ولا خفاء فى أنه أقرب وأنسب) أما الأقربية فلأنه لا فرق يؤثر بين المثنى والجمع وأما الأنسبية فلأن المصنف عبر بقوله لأن كل مثنى يدخل فيه وبقوله ولأن

كل معهود ونكرة يدخل فيه فأتى بأن فى الأول وفى الثانى لكن الذى فى الأبهرى أن الشارح فسر قول المصنف هذين بجمع المعهود والنكرة كما قال الشارحون لأنه لم يقل أحد أن التثنية من ألفاظ العموم ولأن الغزالى حصر صيغ العموم فى خمسة أنواع؛ الأول: أسماء الجموع، الثانى: أسماء الشرط والموصول، الثالث: النكرة فى سياق النفى، الرابع: المفرد المحلى بـ «ال»، الخامس: نحو كل وجميع ولم يعد ألفاظ التثنية منها.

قوله: (فالمراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد) أشار بذلك إلى التأويل فى قول الشارح أو المراد باللفظ الواحد أن لا يتعدد بأن المعنى أو المراد بوحدة اللفظ وإلا فلا يصح لأن اللفظ الواحد ليس هو أن لا يتعدد كما هو ظاهر.

قوله: (بخلاف مثل زيد قائم وضرب زيد عمرًا) أى فإن اللفظ فيهما ليس واحدًا بل متعدد بتعدد المعانى التى اشتمل عليها التركيب، وقوله فأمثال هذا أى الموصول لا يدل على شيئين أى بحيث يكون كل واحد منهما مدلولاً مطابقيًا أى وحينئذ فالدلالة على شيئين تخرج الموصول ولو اعتبرناه بصلته لفظًا واحدًا.

قوله: (وإن أريد... إلخ) الجواب: إنا نختار الشق الأول ونقول أن الموصول على القول بأنه موضوع للجزئيات بوضع عام دلالته عليها مطابقية لأن لفظ من الموصولة مثلاً يدل مع الصلة على زيد إن أريد به زيد وعلى عمرو إن أريد به عمرو وهكذا فإن أريد الجميع فقد دل على أشياء كل منها يدل عليه اللفظ مطابقة عند الانفراد وعلى القول بأنه موضوع للكلى بشرط استعماله فى الجزئى فذلك المفهوم يتعدد بتعدد الجزئى المراد به عند الاستعمال فقد دل اللفظ على شيئين كل منهما يدل عليه اللفظ مطابقة عند انفراده فالحاصل أن المراد بالشيئين فصاعدًا جزئيات المعنى هذا، وقد يقال: إن معنى قوله وأمثال هذا أى زيد قائم وضرب زيد عمرًا لا يدل على شيئين مطابقة فلا حاجة فى إخراجهما إلى اعتبار أن اللفظ واحد حيث أريد الدلالة المطابقية.

قوله: (بل أنه يدل على شيئين) أى شيئين هما جزءا المدلول يعنى وحدتين.

قوله: (بمعنى أنه قد يكون... إلخ) أى فيكون المعنى ههنا أن العام يدل على شيئين وقد يدل على ما فوقهما وحينئذ يشمل المثنى مع أنه ليس بعام وقال الأبهرى: المراد بالشيئين فصاعدًا فى تعريف العام جزئيات مفهومه لا أجزاؤه فليس

الجواب فى غايته السقوط كما قال المحشى.

قوله: (وقد علمت ما فيه) وهو أن الكلام ليس فى دلالة الجمع المعهود والجمع النكرة على الجماعات حتى يقال: إن الدلالة احتمالية بدلية بل فى دلالتهما على الوحدات التى هى أجزاؤهما.

قوله: (ناظر إلى المعنى) أى يجيب الغزالى بما ذكرنا أو يلتزم.

قوله: (كان الأولى... إلخ) أى لأن الشارح بصدد الأجوبة عن الاعتراضات التى ذكرها المصنف على تعريف الغزالى ولم يجب عنها وأما الجمع المعهود والنكرة فقد أجاب المصنف عن الاعتراض بهما بقوله وقد يلتزم هذين.

قوله: (ويدخل فى الموضوع مع الصلة) أى لأنه لم يقيد بلفظ واحد كما فعل الغزالى.

قوله: (والمسميات تعم... إلخ) أى بخلاف شيئين فى عبارة الغزالى.

قوله: (ويخرج المثنى) أى لأنه لم يقل مسميين مثل ما قال الغزالى شيئين.

قوله: (دون أفراد المفهومين) أى لعدم اشتراكهما فى أمر واحد.

قوله: (إشارة إلى أن قوله باعتبار متعلق بقوله دل) أى حيث قال فإن العشرة دل على آحاده لا باعتبار أمر اشتركت فيه.

قوله: (وكذا قوله ضربة) أى حيث قال فيما خرج بقوله ضربة من نحو رجل وامرأة فإنه يدل على مسمياته لا دفعة.

قوله: (وإن قوله مطلقًا قيد لما اشتركت فيه) وذلك من قوله فى المحترز باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد يخصصه.

قوله: (فليتأمل) تأملناه فوجدنا أن الحق أنه لا فرق بين الرجال المعهودين وبين علماء البلد فى عدم الإطلاق لأن عالم البلد معهود بواسطة إضافته إلى البلد المعهود إذ لا فرق بين أن يكون العهد باللام أو الإضافة وفى مسلم الثبوت فرق بينهما بأن الجمع المضاف اعتبر فيه الخصوصية أولاً ثم اعتبر استغراقه لجميع أفراده والجمع المعهود اعتبر قبله مطلقًا وأريد تخصيصه ببعض مسمياته.

قوله: (فالظاهر أنه داخل) أى لأنه دال على مسميات هى أجزاؤه باعتبار أمر اشتركت فيه وهو مفهوم المفرد لأن المسميات لم تعتبر مسميات الدال بل أخذت على التنكير.

قوله: (لأن عشرة لا يدل... إلخ) أى فهو خارج بقوله ما دل على مسميات فلا حاجة فى إخراجه إلى قوله باعتبار ما اشتركت فيه.

قوله: (وغاية ما يمكن أن يقال... إلخ) أى والجمع النكرة خرج بقوله مسميات اللفظ الدال أو مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقًا أو تقديرًا لأن رجالاً مثلاً لم يدل على مسميات اللفظ دفعة ولم يدل على مسميات ما اشتمل عليه وهو لفظ رجل كذلك.

قوله: (وحينئذ يكون قيد باعتبار ما اشتركت فيه للبيان والإيضاح) أى لأن نحو عشرة خارج بقوله ما دل على مسميات باعتبار المعنى المراد منه وهو إنما ذكر لإخراجه ولا يقال أن العشرة متناولة للآحاد التى هى جزئيات مفهوم الواحد الذى يتضمن العشرة لأن العشرة ليست بمنزلة الجمع للفظ يرادف لفظ الواحد ولهذا لم يصح إطلاق لفظ عشرة على أزيد منها ولا أنقص لكن يشكل باسم الجمع نحو القوم.

قال: (مسألة: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وأما فى المعانى فثالثها الصحيح، كذلك لنا أن العموم حقيقة فى شمول أمر لتعدد وهو فى المعانى كعموم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلى لشموله الجزئيات، ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة، فإن قيل المراد أمر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك، قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وأيضًا فإن ذلك ثابت فى عموم الصوت والأمر والنهى والمعنى الكلى).

أقول: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة فإذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وأما فى المعنى فإذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة؟ فيه مذاهب أولها: لا يصدق حقيقة ولا مجازًا، ثانيها: يصدق مجازًا، ثالثها ـ وهو المختار ـ: يصدق حقيقة كما فى الألفاظ لنا أن العموم حقيقة فى شمول أمر لمتعدد وكما يصح فى الألفاظ باعتبار شموله لمعانٍ متعددة بحسب الوضع يصح فى المعانى باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها، بيانه أنه يتصوَّر شمول أمر معنوى لأمور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد، ولذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه، وكذلك ما يتصوَّره الإنسان من المعانى الكلية فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها، ولذلك يقول المنطقيون: العام ما لا يمنع تصوُّره الشركة فيه والخاص بخلافه، فإن قيل المراد العام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك إذ الموجود فى كل مكان غير الموجود فى المكان الآخر وإنما هو أفراد من المطر والخصب.

والجواب: لا نسلم أنه يعتبر فى اللغة فى العموم هذا القيد بل يكفى الشمول سواء كان هناك أمرًا واحدًا أو لم يكن، ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت فى الصوت يسمعه طائفة وهو أمر واحد يعمهم وكذلك الأمر والنهى النفسيان قد يعمان خلقًا كثيرًا وكذلك المعانى الكلية تتصوَّر لعمومها الآحاد التى تحتها، واعلم أن الإطلاق اللغوى أمر سهل إنما النزاع فى واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصوّر فى الأعيان الخارجية، إنما يتصوّر فى المعانى الذهنية والأصوليون ينكرون وجودها.

التفتازانى

قوله: (حقيقة فى شمول أمر لمتعدد) إشارة إلى أن له مفهومًا واحدًا شاملاً لعموم الألفاظ وعموم المعانى فيندفع ما يقال أن مجرد صحة الإطلاق لا يوجب

كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازًا هو خير من الاشتراك.

قوله: (بيانه أنه يتصوَّر شمول أمر معنوى) هذا ما قال فى المنتهى وبيان وجود أمر معنوى شامل لمتعدد عموم المطر وكذلك ما يتصوَّره الإنسان من الكليات فإنها شاملة لجزئياتها ولذا قال: **(وكذلك)** أى: ومثل عموم المطر ونحوه عموم ما يتصوره الإنسان وفيه إشارة إلى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عينًا كالمطر أو عرضًا كالخصب وقد لا يكون كالمعانى الكلية، **(ولذلك)** أى ولأن ما يتصوّر من المعانى الكلية يتصف بالعموم يقول المنطقيون: العام ما لا يمنع تصوّره الشركة والخاص ما يمنع وما لا يمنع الشركة هو مفهوم الكلى وأنت خبير بأنهم إنما يقولون ذلك للكلى لا للعام بل العام والخاص عندهم إنما يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط.

قوله: (وهو أمر احد يعمهم) بمعنى كونه مسموعًا لهم وإلا فعروض الصوت إنما هو لجوهر الهواء وكذا الأمر والنهى النفسيان أعنى طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير بمعنى تعلقه بهم بمعنى كونهم مأمورين بالفعل أو الترك وقُيد بالنفسيين لأن اللفظى داخل فى الصوت ومن لم يقيد أراد أنهما من كيفيات الصوت لا نفسه.

قوله: (واعلم) نفى لما زعم الشارحون أن النزاع لفظى لأنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الأصول فهو من عوارض الألفاظ خاصة وإن أريد شمول أمر لمتعدد عم الألفاظ والمعانى وإن أريد شمول مفهوم الأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعانى يعنى أن ما دل عليه كلام الفريقين هو أن العموم بحسب اللغة هل يطلق على الألفاظ والمعانى وأمره سهل أو يتعين برجوعه إلى أهل اللغة واستعمال الفصحاء وإنما النزاع فى أن أمرًا واحدًا هل يكون متعلقًا لأمور متعددة وذلك إنما يتصوّر فى المعانى الذهنية فمن أثبتها أثبته ومن نفاها نفاه ولا يتصور فى الأعيان الخارجية لأن العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة وهذا إنما يستقيم لو أريد بالتعلق الحلول فى المحال ومرادهم أعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ للمعانى ومن الغلط الفاحش فى هذا المقام ما يقع لبعضهم أن المراد العموم إنما يكون فى الألفاظ الموضوعة بإزاء الأعيان دون الموضوعات بإزاء المعانى.

الجيزاوى

المصنف: (كعموم المطر) المراد بالمطر أفراده الخارجية وعمومه عبارة عن شمول تلك الأفراد الخارجية للبلاد والأمكنة وكذا يقال فى الخصب.

الشارح: (بالتحقق فيها) أى لكونها جزئيات للمعنى أو متعلقات له كما فى عموم المطر والخصب.

قوله: (يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر) وذلك فى العام والخاص المطلق وقوله أو يصدق... إلخ. أى كما فى العام والخاص من وجه.

قوله: (بمعنى كونه مسموعًا لهم وإلا فعروض الصوت إنما هو لجوهر الهواء) يعنى فليس المسموع فى الحقيقة شيئًا واحدًا يعمهم بل الصوت متعدد وليس قائمًا بالسامعين، بل الذى سمعه زيد مثل الذى سمعه عمرو لأن الهواء الحامل للصوت إذا صادم الهواء المجاور له حدث فيه مثل ذلك الصوت فالمسموع الذى تعلق به استماع زيد مثل المسموع الذى تعلق به استماع عمرو لا عينه.

قوله: (يعنى أن ما دل عليه كلام الفريقين... إلخ) أى يقصد الشارح بقوله واعلم... إلخ. أن إطلاق العموم وان كان مرجعه إلى الاستعمال اللغوى لكن له منشأ وقع الخلاف فيه وهو أن الأمر الواحد هل يكون متعلقًا لأمور متعددة فمن أثبت الوجود الذهنى أثبته ومن نفاه نفاه هذا وقال صاحب التحرير: ومنشأ الخلاف الخلاف فى معناه أى العموم وهو شمول الأمر فمن اعتبر وحدته شخصية منع الإطلاق الحقيقى إذ لا يتصف به إلا الذهنى ولا يتحقق عندهم أى الأصوليين وكان العموم مجازًا فى المعنى كما قال فخر الإسلام ولم يظهر طريق المجاز للقائل بأنه لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز فمنع وصف المعانى به مطلقًا ومن فهم من اللغة أن الأمر الواحد أعم من الشخصى والنوعى وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام فى النوعى وصوت عام فى الشخصى بمعنى كونه مسموعًا للسامعين أجازه أى وصف المعانى به حقيقة وكونه مقتصرًا على الذهنى وهو منتف فينتفى الإطلاق ممنوع بل المراد بالشمول التعلق الأعم من المطابقة كما فى الذهنى والحلول كما فى المطر والخصب وكونه مسموعًا كالصوت على أن نفى الذهنى لفظى كما يفيده استدلالهم وقد استبعد هذا الخلاف لأن شمول بعض المعانى لمتعدد أكثر وأظهر من أن يقع فيه نزاع إنما هو هل يصح تخصيص المعنى العام كاللفظ

وهو استبعاد يتعذر فيه القول الثانى إذ لا معنى لجواز التخصيص مجازًا نعم صرح مانعو تخصيص العلة بأن المعنى لا يخص وصرح بعضهم بأنه لا يعم وهو ينافى ما ذكره ويتعذر إرادة أنه يعم ولا يخص من قوله لا يعم. اهـ. وقال الغزالى: الرجل له وجود فى الأعيان ووجود فى اللسان أما الوجود فى الأعيان فلا عموم له إذ ليس فى الوجود إلا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق بشملها وأما الوجود فى اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته إلى زيد وعمرو فى الدلالة واحد فسمى عامًا باعتبار نسبة دلالته إلى المدلولات الكثيرة وأما الوجود الذهنى فيتحقق فيه العموم إن قيل به لأن معنى الرجل يسمى كليًا من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل وإذا رأى غيره لم يأخذ منه غير الصورة الأولى. اهـ. وقوله يعنى أن المراد العموم... إلخ. تحريف وصوابه حذف المراد.

قال: (مسألة: الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الأمر وقيل بالوقف في الأخبار لا الأمر والنهي، والوقف إما على معنى ما ندري، وإما نعلم أنه وضع ولا ندري أحقيقة أم مجاز، وهي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب أحداً وأيضًا لم يزل العلماء تستدل بمثل: ﴿وَالسَّارِقُ﴾ [المائدة:٣٨]، و ﴿الزَّانِيَةُ﴾ [النور:٢]، و﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ [النساء:١١]، وكاحتجاج عمر في قتال أبي بكر مانعي الزكاة، : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم»، وكذلك: «الأئمة من قريش»، و «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، وشاع وذاع ولم ينكره أحد، قولهم فهم بالقرائن يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبداً، والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر أو طالق أنه يعم وأيضًا كثرة الوقائع واستدل بأنه معنى ظاهر محتاج إلى التعبير عنه كغيره، وأجيب بأنه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك).

أقول: ذهب الشافعي رحمه الله وجميع المحققين إلى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل النزاع كما في الأمر وحاصله راجع إلى الصيغ المخصوصة التي سنذكرها هل هي للعموم أم لا؟ فقال الأكثر له صيغة هي حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز، وقال الأشعري: تارة بأنها مشتركة، وتارة بالوقف، وقيل بالوقف في الأخبار دون الأمر والنهي، وقال القاضي بالوقف إما على أنا لا ندري أوضع لها أم لا؟ أو ندري أنه وضع لها ولا ندري أحقيقة منفرداً أو مشتركًا أم مجاز؟ ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هي هذه فمنها أسماء الشروط والاستفهام نحو: من، وما، ومهما، وأينما، ومنها الموصولات، نحو: من، وما، والذي، ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد، والجموع المضافة، نحو: العلماء وعلماء بغداد، ومنها اسم الجنس، كذلك أي معرفًا تعريف جنس أو مضافًا، ومنها النكرة في سياق النفي دون الإثبات، نحو: ما من رجل، لنا أن السيد إذا قال لعبده لا تضرب أحداً فهم منه العموم حتى لو ضرب واحداً عدَّ مخالفًا، والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة فللعموم صيغة وأيضًا لنا أنا نقطع بأن العلماء لم يزالوا

يستدلون بمثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا...﴾ [المائدة:٣٨]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾ [النور:٢]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...﴾ [النساء:١١]، ومنه احتجاج عمر فى قضية قتال أبى بكر مانعى الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد حقنوا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها»، وهو أنه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل إلى الاحتجاج بقوله إلا بحقها، والزكاة من حقها، فدل أنهما فهما منه العموم فى وجوب القتال قبل أن يقولوا لا إله إلا الله، وعدمه بعده، ومنه احتجاج أبى بكر بقوله: «الأئمة من قريش» وقرره الصحابة ومنه احتجاج أبى بكر بقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولولا أن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة فى الصور الجزئية لأنك إذا قلت بعض الأئمة من قريش لم يلزم منه أن يكون من غيرهم إمام فكان ينكر الاحتجاج به عادة، واعترض عليه بأن ذلك إنما فهم بالقرائن.

والجواب: أن فتح هذا الباب يؤدى إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فإن الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق أن التجويز لا ينافى الظهور وقد يقال فى مثل: ﴿وَالسَّارِقُ﴾ [المائدة:٣٨]، أنه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية، أو بأنه علم أنه التمهيد قاعدة كما رجم ماعزًا فعلم العموم لأنه شارع، وإما لقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة، وإما لتنقيح المناط وهو إلغاء الخصوصية وعليه فقس، وأيضًا لنا الاتفاق على أنه إذا قال: من دخل دارى فهو حر أو فهى طالق، أنه يعم العبيد والنساء، وأيضًا لنا كثرة الوقائع التى استعمل فيها الصيغ للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه وما لم نذكره وهى تفيد لمن تتبعها العلم بأنها ظاهرة فى العموم وذلك نحو قول عثمان (رضى الله عنه) لما سمع:

* وكل نعيم لا محالة زائل *

«كذب فإن نعيم أهل الجنة لا يزول»، ونحو: لا إله إلا الله، فإنه يفهم منه نفى جميع ما سوى الله، ونحو اعتراض ابن الزبعرى على قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء:٩٨]، بقوله أليس قد عبدت الملائكة والمسيح؟ ورد قول اليهود ما أنزل الله على بشر من شيء، بقوله: ﴿مَنْ أَنزَلَ

الْكِتَابَ الَّذِى جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١]، وذلك أكثر من أن يحصى مفصلاً، فلذلك أجمل واستدل بأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر، والحاجة ماسة إلى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة ككثير من المعانى التى وضع لها لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار.

الجواب: أنه قد يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا يكون ظاهراً فى العموم وذلك كخصوص الروائح والطعوم استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالإضافة نحو رائحة العود والمسك ولم يؤد ذلك إلى إهماله.

التفتازانى

قوله: (وتحرير محل النزاع كما فى الأمر) شرح لقوله والخلاف فى عمومها وخصوصها كما فى الأمر يعنى أنه لا يتصور نزاع فى إمكان التعبير عن العموم بعبارة مثل كل وجميع الرجال ونحو ذلك وإنما النزاع فى الصيغ المخصوصة التى تدعى عمومها وجمهور الشارحين على أن معناه أن الخلاف ههنا فى أنها للعموم فقط أو للخصوص فقط أو لهما على الاشتراك أو موقوف كالخلاف فى صيغة الأمر أنها للوجوب خاصة أو الندب خاصة أو مشترك أو موقوف إلا أنه لا يتصوّر ههنا اشتراك معنوى ولا قائل به.

قوله: (أوضع) أى لفظ العموم لها أى للإخبار والأمر والنهى يعنى فيها ولأجلها ولا ندرى أن ذلك اللفظ حقيقة فى العموم أو مجاز وعلى تقدير كونها حقيقة لا ندرى أمنفرد أى موضوع بإزاء العموم فقط أم مشترك بين العموم والخصوص وظاهر هذا الكلام فاسد لأنه إذا علم أنه وضع للعموم فقط كيف يتصوّر التردد فى أنه حقيقة أو مجاز اللهم إلا أن يراد مطلق الوضع على ما يتناول النوعى المحقق فى المجاز.

قوله: (نحو من وما) للشرط والاستفهام ومهما وأينما للشرط خاصة.

قوله: (لا تضرب أحداً) وكذا فى الخبر مثل ما ضربه أحد حتى لو ضربه أحد كان الكلام كاذبًا وكذا لا تضرب رجلاً من النكرات التى تقع فى الإثبات أيضًا بخلاف أحد فإنه إذا لم يكن مبدل الهمزة من الواو لم يكن بمعنى الواحد من العدد بل كان اسمًا لا يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع لا يستعمل إلا فى النفى نص عليه أئمة اللغة، وهذا لا يضر بالمقصود

وهو إثبات صيغة العموم وإن جعلنا المقصود إثبات كون الألفاظ المعدودة للعموم انتهض ما ذكر دليلاً على البعض مع الإرشاد إلى طريق إثبات البعض الآخر وهو تتبع موارد الاستعمال.

قوله: (وهو) أى قضيته بالقتال أو احتجاج عمر أن عمر منع أبا بكر عن القتال **(واحتج)** أى عمر على أبى بكر بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس..» الحديث، وقرر أبو بكر ذلك الاحتجاج والعموم وعدل عنه إلى الاحتجاج بقوله: «إلا بحقه» أى بحق هذا القول الذى هو كلمة الشهادة فدل ما ذكرنا على أن الشيخين فهما من هذا الحديث عموم لفظ الناس فى وجوب قتالهم قبل أن يقولوا «لا إله إلا الله» وعموم ضميره فى عدم جواز القتال بعده، وكذا عموم الجمع المضاف وهو الدماء والأموال.

قوله: (ولم ينكره أحد) قال فى المنتهى: فإن قيل الإجماع السكوتى وإن انتهض دليلاً فى الفروع فلا ينتهض فى الأصول؟ قلنا: شاع ولم ينكر فيقتضى عادة القطع لتحقق الإجماع وجواز الاستدلال به فى الأصول ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ فيكفى الظن.

قوله: (يؤدى إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر) وقيده فى المتن بقوله: أبدًا، واعترض بأنه يجوز أن يثبت بنص الواضع عليه، والجواب أنا لا ننفى الجواز بل الوقوع إذ لم ينقل أحد نص الواضع ولو سلم فالمراد أنه لا يثبت أبدًا مفهوم ظاهر لا قطع به وتكون جميع المفهومات قطعية.

قوله: (وعليه فقس) أى يمكن أن يسند العموم فى كل مثال علم عمومه إلى بعض هذه الوجوه لكنه عناد لأنا نقطع أن العموم فى مثل لا تضرب أحدًا ولا تشتم رجلاً إنما يفهم من الصيغة فلا يكون ظاهرًا فى العموم، إما على تقدير المجازية فلأن الظاهر هو الحقيقة وإما على تقدير الاشتراك فلتساوى الدلالتين من غير رجحان وظهور فى أحدهما.

الجيزاوى

المصنف: (وقيل بالوقف فى الإخبار لا الأمر والنهى) وهذا غير الوقف المطلق الداخل فى قوله كما فى الأمر ولما كان هذا لا يشمله قوله كما فى الأمر زاده المصنف كما زاد قوله والوقف أما على معنى... إلخ.

المصنف: **(أما على معنى ما ندر)** أى وضعت للعموم أو لم توضع قال فى التحرير والتردد الأول يرجع إلى التردد الثانى إذ لا شك فى الاستعمال وبالاستعمال يعلم وضعه فلم يبق إلا التردد فى أنه النوعى فتكون الصيغ مجازاً أو الحقيقى فتكون حقيقة.

المصنف: **(وشاع وذاع)** دليل آخر أى شاع الاستدلال بتلك الصيغ على العموم.

الشارح: **(فللعموم صيغة)** هذا على ظاهر أن الخلاف هل للعموم صيغة أو لا مع أنه ليس مراداً.

الشارح: **(والتحقيق أن التجوز لا ينافى الظهور)** رد الجواب.

الشارح: **(إنه لتمهيد قاعدة)** أى أن الحكم خرج مخرج البيان لحكم كلى ينطبق على جزئياته وإن كان جزئيًا باعتبار متعلقه الذى اتفق وقوعه متعلقًا به.

(قال: الخصوص متيقن فجعله له حقيقة أولى رد بأنه إثبات لغة بالترجيح وبأن العموم أحوط فكان أولى، قالوا: لا عام إلا مخصص فيظهر أنها للأغلب، رد بأن احتياج تخصيصها إلى دليل مشعر بأنها للعموم وأيضًا فإنما يكون ذلك عند عدم دليل الاشتراك أطلقت لهما والأصل الحقيقة وأجيب بأنه على خلاف الأصل وقد تقدَّم مثله، الفارق الإجماع على التكليف للعام وذلك بالأمر والنهى، وأجيب بأن الإجماع على الإخبار للعام).

أقول: هذه حجج المخالفين فالقائلون بأن هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص قالوا: أولاً: أن الخصوص متيقن لأنها إن كانت له فمراد وإن كانت للعموم فداخل فى المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه إذ ربما كان للخصوص فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه.

الجواب: أولاً: إنه إثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت إلا بالنقل كما عرف، وثانيًا: أن العموم أحوط لاحتمال أن يراد العموم فلو حمله على الخصوص أضاع غيره مما يدخل فى العموم فخالف الأمر والأحوط أولى واعلم أن ذلك مما يختلف فى الإيجاب والإباحة.

قالوا: ثانيًا: مشهور فى الألسن حتى صار مثلاً أنه ما من عام إلا وقد خص منه والظاهر أنه للأغلب حقيقة وفى الأقل مجاز تقليلاً للمجاز.

الجواب: أولاً: إن احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصص ظاهر فى أنه للعموم ولا يحمل على الخصوص إلا لدليل وهو دليل المجاز فى الخصوص والحقيقة فى العموم، وثانيًا أن ذلك أى ظهور كونها حقيقة للأغلب إنما يكون عند عدم الدليل على أنه للأقل كالغائط والمزادة، وههنا قد دلت أدلتنا عليه.

القائلون بالاشتراك قالوا: قد أطلقت الصيغة للعموم والخصوص، والأصل فى الإطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك.

الجواب: الاشتراك خلاف الأصل فيحمل على المجاز فى أحدهما لأنه أولى من الاشتراك وقد تقدَّم مثله فى مسألة تعارضهما، الفارق وهو القائل بأنهما فى الأمر والنهى للعموم، وفى الإخبار متوقف قال الإجماع منعقد على أن التكليف للعام أى لعامة المكلفين والتكليف إنما يتصوّر بالأمر والنهى فلولا أن صيغهما

للعموم لما كان التكليف عامًا.

الجواب: المعارضة بمثله فى الإخبار للإجماع على الإخبار بما ورد فى حق جميع الأمة، وإنا مكلفون بمعرفتها.

التفتازانى

قوله: (فخالف الأمر) يعنى فيما إذا قيل أكرم العالم وأريد العموم ولو ترك إكرام البعض خالف مقتضى الأمر وكذا لا تكرم جاهلاً لكن ما ذكر بما يتم فى الإيجاب حيث يأثم بترك البعض، وأما فى مثل الإباحة مثل اشرب الشراب، وكل الطعام، فلا خفاء فى أن الخصوص أحوط، إذ لو عمل بالعموم لربما أثم بتناول محرم من الطعام والشراب.

قوله: (والظاهر أنه) أى العام يكون **(للأغلب حقيقة وللأقل مجازًا تقليلاً للمجاز)** الذى هو خلاف الأصل وفى هذا إشارة إلى أن هذا الكلام أعنى قولهم ما من عام إلا وقد خص منه وارد على سبيل المبالغة وإلحاق القليل بالعدم إذ لو حمل على ظاهره لكان العام معدومًا مغلوبًا وبهذا يندفع ما يقال إنه فى قوة قولنا كل عام فهو مخصوص فهذا العام إن لم يكن مخصوصًا فقد كذب وعاد على موضوعه بالنقض وإن كان مخصوصًا لم يفد لأنه لا نزاع فى تخصيص العمومات ولم يتم الاستدلال به على أن الخصوص أغلب وأيضًا إما أن يكون شىء من العمومات على عمومه أو لا وأيًا ما كان يكذب عموم هذا الكلام ولقائل أن يقول: قد خص منه البعض الذى هو نفس ذلك العام فلا يكذب ولا يقصر عن إفادة المرام لأن الحكم ههنا تخصيص فإخراج البعض عنه يكون إبقاءً لعمومه لا إعدامًا، وقد يجاب أيضًا بأنه خص منه مثل: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، فيصدق ويبقى حجة فيما عداه، غايته لا يكون قطعيًا ونحن لا ندعى ذلك.

قوله: (ولا يحمل) عطف على للعموم أى ظاهر فى أنه لا يحمل على الخصوص إلا لدليل **(وهو)** أى الظهور فى العموم وفى عدم الحمل على الخصوص إلا لدليل دليل على أنه مجاز فى الخصوص حقيقة فى العموم على ما هو المدعى وفى تقريره دفع لما ذكره الشارح العلامة من أن الحقيقة قد تحتاج إلى قرينة تعيين المراد كما فى المشترك وإن لم يحتج إلى قرينة فى الدلالة وذلك لأنه عند عدم المخصص يفهم منه الكل وأنه لا يخرج عنه البعض وليس يفهم منه

بعض ما حتى يتعين بالقرينة وحاصل هذا الجواب معارضة والثانى منع أى لا نسلم أن كل لفظ غلب فى معنًى فهو حقيقة فيه وإنما يكون لو لم يقم دليل على كونه حقيقة فى المغلوب وتقرير الشارحين أنه إنما يكون ذلك حقيقة فى الخصوص لو دلت عليه عند عدم الدليل أى القرينة وأما عندها فلا والحق ما ذكره المحقق.

قوله: (لعامة المكلفين) أولى مما فى بعض الشروح أن المراد أن التكليف كما يقع لأجل الخاص يقع لأجل العام.

الجيزاوى

الشارح: (للإجماع على الإخبار بما ورد فى حق جميع الأمة) أى على قصد الإخبار بذلك فلا بد له حينئذ من صيغة خبرية تكون عامة وقوله وإنا مكلفون بمعرفتها أى معرفة ما ورد فى حق الأمة والمعرفة كالعمل الذى أوجبه الأمر فيلزم أن يكون التكليف بها عامًا وهو يقتضى صيغة العموم فى الإخبار.

قوله: (لكن ما ذكر إنما يتم... إلخ) شرح لقول الشارح واعلم أن ذلك مما يختلف. . . إلخ.

قوله: (فقد كذب وعاد على موضوعه بالنقض) أى لأنه لم يصدق كل عام مخصوص لأن كل عام من جملة ماصدقات مدلول اللفظ لأنه يصدق على نفسه وغيره ولم يتخصص.

قوله: (وإن كان مخصوصًا لم يفد لأنه لا نزاع... إلخ) يعنى أنه حينئذ ليس قاعدة كلية بل فى حكم المهملة ومدلولها لا يحتاج إلى النص ومع ذلك ينافى قولهم أن من بعد النفى نص فى العموم لا تقبل التخصيص.

قوله: (وأيًا ما كان يكذب عموم هذا الكلام) أما على أن من الأشياء ما هو على عمومه فظاهر وأما على عدم العموم لشىء فكل عام ليس مخصوصًا فيكذب كل عام مخصوص.

قوله: (قد خص منه البعض) أى الذى هو كل عام فليس هناك شىء على عمومه إلا كل عام مخصوص فالقاعدة على عمومها ولم يخرج منها شىء إلا لفظ كل عام.

قوله: (قد يحتاج إلى قرينة تعين المراد) يعنى أن الاحتياج إلى الدليل لا يشعر بأن الصيغة للعموم حقيقة وفى الخصوص مجاز لجواز أن تكون مشتركة والدليل

لتعين المراد لا لأصل الدلالة فلا تكون فى الخصوص مجازًا.

قوله: (وذلك... إلخ) بيان لوجه دفع ما ذكره العلامة وحاصله أن الصيغ لو كانت مشتركة واردة الخصوص بالقرينة المعينة لكان يفهم منها بعض ما كما يفهم منها الكل ويتعين البعض أو الكل بالقرينة مع أنه ليس كذلك، إذ المفهوم منها إنما هو الكل وعدم خروج شىء منها ولا يفهم البعض إلا بالدليل عليه.

قوله: (والحق ما ذكره المحقق) أى فى فهم معنى كلام المصنف فى الرد وإن كان المآل واحدًا.

قال: (مسألة: الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بأن رجالاً فى الجموع كرجل فى الوحدان ولو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع، قالوا صح إطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه، ورد بنحو رجل وإنه إنما يصح على البدل، قالوا: لو لم يكن للعموم لكان مختصًا بالبعض، رد برجل وأنه موضوع للجمع المشترك).

أقول: الجمع المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع بأن رجالاً بين الجموع فى صلوحه لكل عدد بدلاً كرجل بين الوحدان فى صلوحه لكل واحد فكما أن رجلاً ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان وجب أن لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد، وأيضًا لو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع، وهو الثلاثة اتفاقًا، ولو كان ظاهرًا فى العموم لما صح، وربما تمنع الملازمة وتسند بقيام القرينة.

قالوا: أولاً: ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع، فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى.

الجواب: النقض بنحو رجل فإنه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع، ولا يقال إن ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا، وقد يفرق بأن جميع الأفراد إحدى حقائقه وهو يتناول سائر الحقائق لأنها مندرجة تحتها فكان الحمل عليه أولى فإنه لما كان مترددًا بين حقائقه كفانا فى الترجيح هذا القدر وأما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقى بل الجواب منع كونها حقيقة فى كل مرتبة إنما هى للقدر المشترك بينها فلا دلالة لها على خصوص أصلاً.

قالوا: ثانيًا: لو لم يكن للعموم لكان مختصًا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص.

الجواب: أولاً: النقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصًا ببعض بل شائعًا يصلح للجميع.

وثانيًا: بأنه موضوع للجميع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قَيْد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الآخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصًا بالبعض.

التفتازانى

قوله: (لما صح) أى تفسيره بأقل الجمع لأنه بعض المقر به ظاهراً لا كله اللهم إلا أن يقال العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية هو استحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا فالملازمة ممنوعة، والجواب أن معنى العموم جميع عبيده كما فى قولنا له عندى العبيد ولا قرينة تنفى ذلك.

قوله: (على جميع حقائقه) أى على جميع الأفراد التى هى حقيقة فى كل منها لكونه من أفراد الموضوع له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظى وبهذا يندفع ما يقال إنه لا حقيقة له إلا القدر المشترك بين المجموع عملاً بالأولى لأنه مثل الجمع فى أنه يصح لكل واحد على سبيل البدل كما أن الجمع يصح لكل مرتبة وقد يفرق بأن جميع الأفراد أى مراتب الجمع إحدى حقائقه وفى قوله: كفانا فى الترجيح هذا القدر دفع لما ذكره الآمدى من أنه على تقدير كونه حقيقة فى كل عدد بخصوصه فحمله على الاستغراق المحتمل ليس أولى من حمله على الأقل المتيقن، وأما الجواب بمنع كونه حقيقة فى كل مرتبة فلا يخفى ضعفه للقطع بأن كل مرتبة فهى من أفراد القدر المشترك فيكون اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من أفراد الموضوع له ولا حاجة إلى الدلالة عليها بخصوصها كما إذا جاءك زيد فقلت: جاءنى إنسان، ثم اعلم أن ضمير وهو وعليه لجميع الأفراد وكذا ضمير تحتها نظراً إلى المعنى وضمير كونها ولها بصيغة الجمع وضمير بينها للمراتب واعترض فى بعض الشروح على تجويز المصنِّف إطلاق الجمع على كل مرتبة بأن من مراتبه المرتبة المستغرقة وصدقه عليها إن كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل، والجواب أن المدعى كونه ظاهراً فى العموم والاستغراق بحيث لو أطلق على البعض كالجمع المحلى باللام كان مجازاً وأما كونه حقيقة فيه من حيث إنه من أفراد الموضوع له فلا نزاع فيه للقطع بأن جميع الرجال رجال وقد يجاب بأنه لا تتصور مرتبة مستغرقة لأن كل مرتبة تفرض ففوقها مرتبة أخرى ضرورة عدم تناهى المراتب وهذا بخلاف الجمع العام فإنه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلى لجزئياته ولا استحالة فى اندراج الجزئيات غير المتناهية تحت كل واحد وإنما المستحيل تناول الكل لأجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل وفيه نظر لأن المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه أن رجالاً كما يصدق على ثلاثة وأربعة يصدق على جميع الرجال.

الجيزاوى

المصنف: (الجمع المنكر ليس بعام) أى بل هو مطلق يراد به تارة مدلول العموم وتارة مدلول الخصوص.

المصنف: (صح إطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل له جميع حقائقه) لا يخفى أن فى هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع لأى جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض أفراده للاحتياط وهو ينافى العموم.

قوله: (اللهم إلا أن يقال العدول عن الظاهر... إلخ) هو ما أشار إليه الشارح بقوله وربما تمنع الملازمة ويسند بقيام القرينة.

قوله: (ولا قرينة تنفى ذلك) أى مع أنه يصح التفسير فليس ظاهرًا فى العموم.

قوله: (أى على جميع الأفراد) أى المراتب التى هى أى الصيغة حقيقة فى كل منها.

قوله: (عملاً بالأولى) أى عند تعارض الاشتراك اللفظى والمعنوى.

قوله: (لأنه مثل الجمع) أى لأن صيغة الجمع مثل لفظ الجمع فى أنه للقدر المشترك.

قوله: (وأما الجواب يمنع... إلخ) أى الجواب الذى ذكره الشارح بقوله بل الجواب منع... إلخ.

قوله: (وفيه نظر لأن المراد... إلخ) أى فليس معنى عمومه تناوله لجميع المراتب بل بمعنى شموله لجميع الآحاد.

قال: (مسألة: أبنية الجمع لاثنين يصح وثالثها مجاز، الإمام ولواحد لنا أنه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة، ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء:١١]، والمراد أخوان، واستدل ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل إلى التأويل قالوا: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء:١١]، والمراد أخوان والأصل الحقيقة، رد بقضية ابن عباس، قالوا: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥]، ورد بأن فرعون مراد، قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة، وأجيب فى الفضيلة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث بالشرع لا اللغة، النافون، قال ابن عباس: ليس الأخوان إخوة، وعورض بقول زيد: الأخوان إخوة، والتحقيق أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازًا، قالوا: لا يقال جاءنى رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان، وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ).

أقول: أبنية الجمع هل يصح إطلاقها لاثنين فيه مذاهب، أحدها: لا يصح، ثانيها: يصح حقيقة، ثالثها: يصح مجازًا، رابعها: وهو للإمام يصح ويصح للواحد أيضًا، واعلم أن النزاع فى نحو رجال ومسلمين، وضربوا واضربوا لا لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم:٤]، فإنه وفاق كذا فى المنتهى، لنا أما أنه ليس حقيقة فى الاثنين فلأنه يسبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الصيغ بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على أنه حقيقة فى الزائد دونه لما علمت أنه من علامة المجاز أن يتبادر غيره وأما أنه صحيح للاثنين فقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء:١١]، فأطلق الإخوة والمراد أخوان فما فوقهما إجماعًا، ويدل على الأمرين جميعًا أنه قال ابن عباس لعثمان: ليس الأخوان إخوة فى لسان قومك، فقال: لا أنقض أمرًا كان قبلى وتوارثه الناس، واستدل ابن عباس ولم ينكره عثمان عليه بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع فدل ذلك على صحته وأنه ليس حقيقة فيه فتدبر الكلام، لنا فى المجاز أنه يسبق وفى الصحة قوله فإن كان.

ولنا استدلال القائلين بكونها للاثنين حقيقة، قالوا: أولاً: قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء:١١]، والمراد به ما يتناول الأخوين اتفاقًا، والأصل فى الإطلاق الحقيقة.

الجواب: قصة ابن عباس تدل على أنه مجاز، فارتكبناه وإن كان خلاف الأصل.

قالوا: ثانيًا: قال الله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥]، والمراد موسى وهارون.

الجواب: لا نسلم أن المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما.

قالوا: ثالثًا: قال عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وأنه صريح فى إطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقًا من الجماعة وبمعناها.

الجواب: أن هذا لفظ له محملان لغوى، وهو ما ذكرتم وشرعى وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله على المحمل الشرعى لأنه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة، واعلم أن هذا الدليل وإن سلم فليس فى محل النزاع لما مر أنه ليس النزاع فى ج م ع وإنما النزاع فى صيغ الجموع.

القائلون بالنفى وهو أنها لا تصلح للاثنين أصلاً، قالوا: أولاً: قال ابن عباس: ليس الأخوان إخوة.

الجواب: المعارضة بقول زيد: الأخوان إخوة والتحقيق أنه أراد أحدهما، وهو ابن عباس بقوله الأخوان ليس بإخوة أنه ليس بإخوة حقيقة، وأراد الآخر وهو زيد بقوله: الأخوان إخوة أنه إخوة مجازًا جمعًا بين الكلامين، وهو ما ذهبنا إليه.

قالوا: ثانيًا: لو صح لاثنين لجاز أن يقال جاءنى رجلان عالمون، ورجال عالمان، فيجعل عالمون فى الأول ورجال فى الثانى لاثنين.

الجواب: لا نسلم الملازمة لأنهم ربما أرادوا مراعاة صورة اللفظ بأن يكون كلاهما جمعًا أو مثنًّى وفيه بعد فإنه يقال جاءنى زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمرو العالمون.

التفتازانى

قوله: (ويصح للواحد أيضًا) قال الإمام فى البرهان: والذى أراه أن الرد إلى رجل واحد ليس بدعًا أيضًا ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين ومثاله أن تقول للمرأة إذا برزت للرجل: أتتبرجين للرجال، لاستواء الواحد والجمع فى استكراه التبرج له وقال مثار الخلاف فى أقل الجمع فى أن الرجل إذا قال لفلان على دراهم وأوصى بدراهم فهو محمول على أقل الجمع إن اثنين فاثنان أو ثلاثة فثلاثة.

قوله: (ولنا استدلال) أى لنا فى الصحة وفى المجازية استدلال ابن عباس وعدول عثمان إلى التأويل فليس هذا دليلاً على مجرد الصحة أو كونه حقيقة فى

الثلاثة على ما فى الشروح.

قوله: (وفيه) أى فى هذا الجواب **(بعد)** لأنه لو روعيت الصورة لما تغير وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية، دون الجمع وفى هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندهم من أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفى صورتها.

الجيزاوى

المصنف: (الجمع لاثنين يصح) ظاهره أن هناك من يقول بأنه لا يصح للاثنين ولا مجاز أو يلزمه أن لا يصح للواحد ولو مجازًا قال ابن السبكى ولا أعرف قائلاً بذلك.

الشارح: (والصحة فإن كان له إخوة... إلخ) أى ودليل الصحة فإن كان له إخوة. . . إلخ.

الشارح: (لا لفظ ج. م.ع) أى لأنه لمطلق مجتمع سواء كان اثنين أو أكثر وقوله ولا فى نحو نحن فعلنا أى لأن ذلك موضوع للمتكلم ومعه غيره سواء كان واحدًا أو متعددًا وقوله ولا فى نحو ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، أى مما استكره فيه اجتماع تثنيتين فإنه يصح إرادة الاثنين من الجمع من غير خلاف.

الشارح: (دونه) أى دون الاثنين.

الشارح: (أنه قال ابن عباس لعثمان) أى حيث حجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين.

الشارح: (بل فرعون مراد معهما) وهو وإن كان غائبًا لكن أدرج فى المخاطبين تغليبًا.

الشارح: (وهو بعيد فإنه يقال: جاءنى زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمرو العالمون) الصواب أن يقول لأنه يقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال جاء زيد العالم وعمرو العالم وبكر العالم ويقال جاء زيد وعمرو العالمان ولا يقال جاء زيد العالم وجاء بكر العالم يعنى فلم تراع صورة الإفراد بل روعى المعنى فتأمل ويظهر أن المراد لفظ العالمان فى الأولى لم يتقدمه صيغة جمع حتى يمتنع ولفظ العالمون فى الثانية لم يتقدمه صيغة تثنية حتى يمتنع

فكان حقهما الجواز مع امتناعهما فلا غبار على ما قاله وكان على الشارح أن يقول ويقال جاء زيد وعمرو العالمان ولا يقال. . . إلخ.

قوله: (أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى استكراه التبرج له) أى فقد أطلق الجمع على الواحد مجازًا وفيه أن الرجال من صيغ العموم المستعمل فى الخصوص لا من الجمع المنكر الذى الكلام فيه على أنه لا يلزم أن يكون مستعملاً فى الواحد مجازًا بل مستعمل فى الأكثر من الواحد على الأصل والمعنى التبرج للرجال هل هو عادتك حتى تتبرجى لهذا الرجل، ومثله يراد كثيرًا كقول القائل لمن هو مظنة الظلم عند مشاهدته يظلم واحدًا أتظلم المسلمين ثم الحق أن إطلاق الجمع على الواحد مجازًا صحيح متى وجد المصحح كقولك: رأيت رجالاً وقد رأيت رجلاً يقوم مقام الكل وغير صحيح إذا لم يوجد المصحح.

قال: (مسألة: إذا خص العام كان مجازاً فى الباقى الحنابلة حقيقة، الرازى إن كان غير منحصر أبو الحسين إن خص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء، القاضى: إن خص بشرط أو استثناء، عبد الجبار: إن خص بشرط أو صفة، وقيل: إن خص بدليل لفظى، الإمام حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه، لنا لو كان حقيقة لكان مشتركًا لأن الفرض أنه حقيقة فى الاستغراق، وأيضًا الخصوص بقرينة كسائر المجاز).

أقول: العلم إذا خصص وأريد به الباقى فهو مجاز أو حقيقة، الجمهور على أنه مجاز، وقالت الحنابلة: حقيقة، وقال أبو بكر الرازى: حقيقة إن كان الباقى غير منحصر، أى له كثرة يعسر العلم بقدرها، وإلا فمجاز، وقال أبو الحسين البصرى: حقيقة إن خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وإن خصص بمستقل من سمع أو عقل فمجاز، وقال القاضى أبو بكر: حقيقة إن خصص بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها، وقال القاضى عبد الجبار: حقيقة إن خصص بشرط أو صفة لا استثناء وغيره، وقيل حقيقة إن خصص بدليل لفظى اتصل أو انفصل.

وقال الإمام: حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه لنا أنه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركًا بينهما واللازم منتف، إما الملازمة فلأنه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له فى المعقول والمفروض أنه حقيقة فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك، وإما بطلان اللازم فلأن الفرض وقع فى مثله وأيضًا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان، بيان الملازمة أنه إنما يحكم بكونه حقيقة لأنه ظاهر فى الخصوص مع القرينة وإن كان ظاهراً بدونها فى العموم، وكل لفظ بالنسبة إلى معناه المجازى كذلك وقد يقال إرادة الاستغراق باقية إذ المراد بقول القائل أكرم بنى تميم الطوال عند الخصم أكرم بنى تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك يقول وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بنى تميم لا إلى الطوال منهم وأيضًا فلم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثانى.

التفتازانى

قوله: (عبد الجبار حقيقة إن خصص بشرط أو صفة) هذا خلاف ما اختاره فى عمدة الأدلة حيث قال: والصحيح أنه يصير مجازًا بأى شىء خصص لأنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بقرينة اتصلت أو انفصلت استقلت أم لا.

قوله: (الإمام حقيقة فى تناوله) قال فى البرهان والذى أراه اجتماع جهتى الحقيقة والمجاز فى اللفظ لأن تناوله لبقية المسميات لا تجوّز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة فى المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة فى التجوّز والقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة فى تناول البقية مجاز فى الاختصاص.

قوله: (والبعض مخالف له) أى للعموم **(فى المعقول)** أى المفهوم يعنى ثبت كونه حقيقة فى العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون إطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنويًا بل يتعين الاشتراك اللفظى وهو خلاف ما فرض من كونه ظاهرًا فى العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله: **(فلأن الفرض وقع فى مثله)** أى فيما ليس مشتركًا لفظًا، قال فى المنتهى: والثانية الفرض أو لكونه خلاف الأصل.

الجيزاوى

الشارح: (وأيضًا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة... إلخ) شرح لقول المصنف وأيضًا الخصوص بقرينة كسائر المجاز.

الشارح: (إرادة الاستغراق باقية) اعترض بأن الحكم فى العام المخصوص إنما هو على البعض والمعتبر الاستعمال الذى يكون مناطًا للحكم فلا إرادة للاستغراق استعمالاً على أنه يتضمن لغوًا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بإرادة البعض المتعلق للحكم فإرادة البعض الآخر معه لغو وأجيب بأن العام مستعمل فى الكل ثم أخرج منه البعض ثم عرض الحكم فالحكم على البعض الذى بقى بعد الإخراج من الكل ومثله مثل الكناية فإنه يذكر فيها شىء ويكون مناط الحكم شيئًا آخر يكنى به إليه كما تقول فلان طويل النجاد كناية عن طول القامة فكذا هنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق إلى التعبير غايته أنه أطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه، وهذا ظاهر فى المخصص المتصل وأما

فى المنفصل فغير ظاهر لأنه ليس مرتبطًا بالعام بل مفيد لحكم معارض لحكم العام فى بعض الأفراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على أن الحكم فى العام على البعض غير المتناول له هذا المخصص.

الشارح: (وأيضًا فلم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان) رده فى التحرير بأن الحقيقة هى إرادة الباقى بالأول من حيث هو داخل فى تمام الوضعى المراد باللفظ لا بمجرد كونه تمام المراد بالحكم، أما إذا أريد هذا فكونه موضوعًا له إنما هو بالثانى. اهـ. واعلم أن من فرق بين العام والمخصوص والعام المراد به الخصوص فقال: إن الثانى مجاز لأن عمومه ليس مرادًا لا تناولاً ولا حكمًا، وأما الأول فحقيقة لأن عمومه مراد تناولاً لا حكمًا يقول بأن المخصص بالاستثناء أو الشرط والغاية والصفة من الأول فكون ما ذكر حقيقة منظورًا فيه لاستعمال اللفظ فى الجميع ثم أخرج منه البعض ثم عرض الحكم بعد الإخراج وهناك توجيه آخر لكونه حقيقة هو أن العموم بالنظر إلى المقيد والقيد فالعموم فى مثل أكرم بنى تميم الفقهاء إنما هو باعتبار الموصوف والصفة فالمعنى أكرم جميع الفقهاء من بنى تميم وكذا الباقى فقولك أكرم بنى تميم إن جاءوا فى معنى أكرم جميع الجائين منهم وفى أكرم بنى تميم إلا زيدًا أكرم جميع بنى تميم المخرج منهم زيد وفى التنقيح أن التخصيص هو قصر العام على بعض أفراده بمستقل وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل نحو خالق كل شىء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وإما الحس وأما العادة وأما غير ذلك مما ذكره وأما قصر العام على بعض أفراده بغير مستقل كالشرط والغاية والصفة فلا يسمى تخصيصًا عنده وهو حقيقة فى الباقى والأول مجاز.

(قال الحنابلة: التناول باق فكان حقيقة وأجيب بأنه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازى إذا بقى غير منحصر فهو معنى العموم وأجيب بأنه كان للجميع أبو الحسين لو كان ما لا يستقل يوجب تجوّزًا فى نحو الرجال المسلمون وأكرم بنى تميم إن دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازاً ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازاً ونحو ألف سنة إلا خمسين عامًا مجازاً، وأجيب بأن الواو فى المسلمون كألف ضارب وواو مضروب، والألف واللام فى المسلم وإن كان كلمة حرفًا أو اسمًا فالمجموع الدال والاستثناء سيأتى والقاضى مثله إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة وعبد الجبار كذلك إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص المخصص باللفظية لوكانت القرائن اللفظية توجب تجوزاً... إلخ وهو أضعف. الإمام: العام كتكرار الآحاد وإنما اختصر فإذا أخرج بعضها بقى الباقى حقيقة، وأجيب بالمنع فإن العام ظاهر فى الجميع فإذا خص خرج قطعًا والمتكرر نص).

أقول: الحنابلة وهم القائلون بأنه حقيقة قالوا: أولاً: كان اللفظ متناولاً له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إنما طرأ عدم تناول الغير.

الجواب: كان يتناوله مع غيره، والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له، وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناول.

قالوا: ثانيًا: يسبق إلى الفهم إذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة.

الجواب: أنه إنما يتبادر مع القرينة إذ دونها يسبق العموم وأنه دليل المجاز، وقد يقال إرادة الباقى معلومة دون القرينة إنما المحتاج إلى القرينة عدم إرادة المخرج، الرازى وهو القائل بأنه حقيقة إن بقى غير منحصر.

قال: معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر فى عدد فإذا كان الباقى غير منحصر كان عامًا.

الجواب: منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازاً ولا يخفى أن هذا منشؤه فاشتباه كون النزاع فى لفظ العام أو فى الصيغ أبو الحسين وهو القائل بأنه حقيقة إن خص بغير مستقل، قال: لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوّزًا فى نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة،

وأكرم بنى تميم، إن دخلوا من المقيد بالشرط لكان نحو مسلمون للجماعة، مجازًا ولكان نحو المسلم للجنس، أو للعهد مجازًا، ولكان نحو ألف سنة إلا خمسين عامًا مجازًا، واللوازم الثلاثة باطلة بالاتفاق بيان الملازمة أن كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له أولاً وهى بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول إليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبًا للتجوّز فالفرق تحكم.

الجواب: أن ما ذكرتم من الصور ليس شىء منها عامًا مقيدًا فإن الواو فى مسلمون كألف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والألف واللام فى المسلم وإن كانت كلمة سواء كان اسمًا وهو ما كان بمعنى الذى أو حرفًا وهو ما سواه فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لا أن مسلم للجنس والألف واللام للقيد والاستثناء سيأتى أنه إخراج بعد إرادة العموم من اللفظ وشىء مما ذكرنا لا يتحقق فى العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازًا كون هذه مجازات، القاضى أبو بكر قال: مثل ما قال أبو الحسين وهو إلزام أن يكون مسلمون والمسلم وألف سنة إلا خمسين عامًا مجازات إلا أن الصفة عنده كأنها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل ويحققه أن تخصيصها ليست لفظية بدليل أن الصفة قد تشمل أفراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل إلا أن ذلك يعلم من خارج لا من الصفة. والقاضى عبد الجبار قال مثل ما قالاه إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما ستعلم أن المستثنى باق على عمومه فى الإرادة والتخصيص إنما هو فى الإسناد، القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال: لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوّزًا لكان نحو مسلمون والمسلم مجازًا. . إلخ وهذا ضعيف بالمرة لما مر أن المتصل كالجزء من الكلام كما فى صورة الإلزام فيصلح جامعًا وأما تعميمه فى غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له.

الإمام قال: العام كتكرير الآحاد المتعددة، قال أهل العربية: معنى الرجال فلان وفلان وفلان إلى أن يستوعب وإنما وضع الرجال اختصارًا وإذا كان كذلك لا شك أنه فى تكرير الآحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقى مجازًا فكذا ههنا.

الجواب: منع كونه كتكرار الأفراد، وإنما يقول أهل العربية ذلك لا لأنه مثله فى جميع أحكامه بل لبيان الحكمة فى وضعه بل العام ظاهر فى الجميع فإذا أخرج

بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعًا، وهو معنى المجاز والمكرر استعمل كل واحد فى كل واحد نصًا، وإذا خرج بعض عن الإرادة بقى الباقى نصًا فيما يتناوله لم يتغير عن وضعه أصلاً.

التفتازانى

قوله: (وقد يقال) جواب عن الدليل الأول بوجهين وعن الثانى بوجه واحد، حاصل الأول أنا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقى دون الاستغراق ليكون معنًى آخر ويلزم منه عدم مجازية الاشتراك، وحاصل الثانى أنه لو سلم إرادة الباقى فبالاستعمال الأول الطارئ عليه عدم إرادة القدر الذى أخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل الأول أنا لا نسلم أنه لو كان حقيقة فى الباقى لكان مشتركًا لفظًا وإنما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال ثان، وعلى الثانى أنّا لا نسلم أنا لا نحكم بكونه حقيقة إلا لكونه ظاهرًا فى الخصوص مع القرينة بل لكونه مستعملاً فى معناه الأول غايته أنه طرأ عليه عدم إرادة البعض وهذا بخلاف المجاز فإنه إنما يكون باستعمال ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره فقوله لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان يعنى بوضع شخصى ليلزم الاشتراك أو نوعى ليلزم المجاز ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك.

قوله: (وقد يقال) اعتراض غير متوجه لأن حاصل الجواب أن بقاء التناول لا يوجب كونه حقيقة لأن كون اللفظ حقيقة أو مجازًا أمر إضافى يختلف بالحيثية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولاً للباقى ولا للباقى حتى يكون بقاء التناول مستلزمًا لبقاء كونه حقيقة بل من حيث إنه مستعمل فى المعنى الذى ذلك الباقى بعض منه وبعد التخصيص قد يستعمل فى نفس الباقى فلا يبقى حقيقة والقول بأنه كان متناولاً له حقيقة مجرد عبارة والكلام فى الحقيقة المقابلة للمجاز وهى صفة للفظ وكذا اعتراضه على الجواب عن الدليل الثانى بأن إرادة الباقى معلومة دون القرينة لأن اللفظ إنما يكون حقيقة إذا علم إرادة الباقى على أنه نفس المراد وقبل القرينة إنما يعلم على أنه داخل تحت المراد وجزء منه وإنما يصير تمام المراد بمعونة القرينة وهذا معنى المجاز.

قوله: (ولا يخفى) مثل هذا الاشتباه وقع لكثير من الأصوليين فى كثير من المواضع ككون الأمر للوجوب والجمع للاثنين والعام مجازًا فى الباقى والاستثناء

مجازًا فى المنقطع وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض.

قوله: (أبو الحسين) قد عرفت أن مذهبه أنه حقيقة إن خص بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وعلى هذا فمثل ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] يكون من صور الدعوى لا من صور الاتفاق وقد يجاب بأن الخلاف فى العام المخصص ومثل: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، ليس منه لأن أسماء العدد ليست من العموم فى شىء فهى بعد الاستثناء حقيقة اتفاقًا أى بينه وبين الخصم لا بين الكل لما سيأتى فى الاستثناء أن بعضهم على أن عشرة إلا ثلاثة مجاز عن السبعة والاستثناء قرينة وعلى هذا كان ينبغى أن يقول بعد قوله وأكرم بنى تميم إن دخلوا من المقيد بالشرط وأكرم بنى تميم إلا الداخلين من المقيد بالاستثناء ولا يخفى عليك أن قوله والاستثناء سيأتى أنه إخراج بعد إرادة العموم مشعر بأن العام الذى أخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومه بحسب الدلالة والإرادة وليس من العام المخصص فى شىء وليس بمجاز فما ذكرنا عند تقرير المذاهب من أن العام المخصص بالاستثناء عند أبى الحسين حقيقة يكون بالنظر إلى الحكم والإسناد على ما سيأتى فى الاستثناء من أنه على المختار يحتمل أن يكون تخصيصًا وأن لا يكون.

قوله: (سواء كان اسمًا) إن كان الكلام فى مطلق المعرف باللام فظاهر أن اللام قد تكون اسمًا، وقد تكون حرفًا، وإن كان فى مثل المسلم فالجمهور على أنه اسم موصول وكونه حرف التعريف إنما هو قول المازنى وأظن أن الخلاف فى الصفات التى تصلح صفة للموصول ويقصد بها معنى الفعل من نحو الضارب والقائم دون مثل المؤمن والكافر والصانع والحائك وما أشبه ذلك وبالجملة فالمجموع يعدّ فى العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنًى واحد من غير تجوّز ونقل من معنًى إلى آخر، ولا كذلك الموصوف مع الصفة.

قوله: (فلا يتناولها الدليل) لأن صورة الاتفاق على كونها ليست بمجازات كلها مما يقيد بقيد هو كالجزء لا استقلال له فلا يصح إلحاق المستقل بها ويرد عليه مثل ما سبق أن الاستثناء من صور الدعوى وقد ذكر فى صور الاتفاق.

قوله: (والقاضى عبد الجبار قال مثل ما قالاه) أى أبو الحسين والقاضى أبو بكر وتقريره أنه لو كان التخصيص بالشرط أو الصفة يوجب التجوّز لكان مثل المسلمين والمسلم مجازًا ولم يتعرض لجواب القاضيين اكتفاء بجواب أبى الحسين ثم ظاهر

الكلام أن مذهب القاضى عبد الجبار أن ما أخرج منه البعض بالاستثناء فهو حقيقة وأنه على عمومه بحسب الدلالة والإرادة لم يطرأ عليه نقل ولا استعمال فى الغير وكلام الآمدى صريح فى أن مذهبه أنه يجاز وفى قوله: والتخصيص إنما هو فى الإسناد تصحيح لكون المستثنى منه من المبحث أعنى العام المخصص وتوجيه لما وقع فى عبارة عبد الجبار من تخصيص العام بالاستثناء.

قوله: (مع ظهور الفرق) وهو كون القيد فى صورة الاتفاق غير مستقل كما فى المخصص المتصل، ومستقلاً فى المنفصل ولا يلزم من مجازية المقيد بالمستقل مجازية المقيد بغير المستقل وقريب من ذلك ما فى الشروح أن الجامع كلما كان أخص كان القياس أقوى لجواز أن تكون علة الأصل هى ذلك الأخص ولا توجد فى الفرع ولا خفاء فى أن القرينة اللفظية غير المستقلة أخص من مطلق القرينة كاللفظية.

قوله: (العام كتكرير الآحاد) اقتصر على بيان كونه حقيقة فى التناول دون كونه مجازًا فى الاقتصار لظهوره حيث كان غير مقتصر فصار مقتصرًا ثم لا يخفى ما فى قوله والمكرر استعمل كل واحد فى كل واحد نصًا والصواب فى واحد.

الجيزاوى

الشارح: (فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد) الأولى وهو مسلم و«ال».

الشارح: (ويحققه أن تخصيصها ليست لفظية) تحريف وحقه أن تخصيصها ليس لفظيًا أى ليس مستفادًا من اللفظ بل يعلم من خارج كما قال.

قوله: (وعلى هذا كان ينبغى... إلخ) مردود بأن الاستثناء داخل فى نحو لأنه قال: يوجب تجوزًا فى نحو الرجال المسلمون وقوله: ولا يخفى عليك أن قوله أى الشارح وقوله يكون بالنظر إلى الحكم أى كونه عامًا مخصوصًا إنما هو بالنظر إلى الحكم وإلا فهو بالنظر لذاته باق على عمومه.

قوله: (ويرد عليه مثل ما سبق... إلخ) ويجاب عنه أيضًا بمثل ما سبق من أن المذكور فى صور الاتفاق ليس من العام؛ لأن أسماء العدد ليست من العموم فى شىء.

قوله: (لظهوره حيث كان غير مقتصر فصار مقتصرًا) اعترض بأنه لم يستعمل فى الاقتصار حتى يكون مجازًا فيه فإن أريد استعماله فيما اقتصر عليه من العام لم يصح كونه حقيقة وقد قال: إنه حقيقة فى التناول بمعنى المتناول.

قال: (مسألة: العام بعد التخصيص بمبين حجة، وقال البلخى: إن خص بمتصل، وقال البصرى: إن كان العموم منبئًا عنه، كـ ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥]، وإلا فليس بحجة، :كـ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨]، فإنه لا ينبئ عن النصاب والحرز، عبد الجبار إن كان غير مفتقر إلى بيان كالمشركين بخلاف: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، فإنه مفتقر قبل إخراج الحائض، وقيل حجة فى أقل الجمع، وقال أبو ثور ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص، وأيضًا القطع بأنه إذا قال أكرم بنى تميم ولا تكرم فلانًا فترك عدّ عاصيًا، وأيضًا فإن الأصل بقاؤه واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لأنه إن عكس فدور، وإلا فتحكم، وأجيب بأن الدور إنما يلزم بتوقف التقدم وأما بتوقف المعية فلا، قالوا: صار مجملاً لتعدد مجازه فيما بقى وفى كل منه قلنا لما بقى بما تقدَّم أقل الجمع هو المتحقق وما بقى مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدَّم).

أقول: قد اختلف فى العام المخصص هل هو حجة فيما بقى أم لا أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص أو لم يرد كل ما يتناوله فليس بحجة بالاتفاق إنما الكلام فى المخصص بمبين مثل أن يقول: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥]، ثم يظهر أن الذمى غير مراد والمختار أنه حجة فيما بقى، وقال البلخى إن خص بمتصل فحجة وإن خص بمنفصل فلا، وقال أبو عبد الله البصرى، إن كان لفظ العموم منبئًا عنه قبل التخصيص فحجة وإلا فلا، مثاله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة:٥]، فإنه ينبئ عن الحربى إنباءه عن الذمى بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا فإنه لا ينبئ عن كون المال نصاب السرقة، وهو الربح ومخرجًا من حرز فإذا بطل العمل به فى صورة انتفائهما لم يعمل به فى صورة وجودهما، وقال عبد الجبار: إن كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فهو حجة وإلا فلا، مثاله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥]، فإنه بين فى مراده قبل إخراج الذمى بخلاف: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، فإنه مفتقر إلى البيان قبل إخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله ﷺ بفعله، فقال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، وقيل يبقى حجة فى أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على الرأيين، وقال أبو ثور ليس بحجة مطلقًا لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص، وتكرر وشاع ولم ينكر فكان إجماعًا، ولنا أيضًا أنا نقطع بأنه إذا قال أكرم بنى تميم، وأما فلانًا منهم فلا تكرمه فترك إكرام

سائر بنى تميم عدّ عاصياً فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب، ولنا أيضًا أنه كان متناولاً للباقى والأصل بقاؤه على ما كان عليه واستدل بأنه لو لم يكن حجة فى الباقى لكان إفادته للباقى موقوفة على إفادته للآخر بالضرورة واللازم باطل لأنه إن عكس حتى توقف إفادته للآخر على إفادته له لزم الدور وإلا كان ترجيحًا بلا مرجح، وهو التحكم.

الجواب: أن التوقف ينقسم إلى توقف تقدم كالمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال ضرورة استلزامه تقدم الشىء على نفسه وهو المراد بالدور إذا أطلق وحكم باستحالته وإلى توقف معية كتوقف كون هذا ابنًا لذاك على كون ذاك أبًا لهذا وبالعكس وكتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الأخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورًا مطلقًا وإن كان يعبر عنه بدور المعية ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين هو توقف معية فلا يمتنع.

قالوا: أولاً: حقيقته العموم ولم ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ محملاً فيها فلا يحمل على شىء منها، وإلا بقى أحد المجازات فلا يحمل عليه فيبقى مترددًا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة فى شىء منها.

الجواب: إنما ذلك إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها، وما ذكرناه من الأدلة دلت على حمله على الباقى فيصار إليه.

قالوا: ثانيًا: أقل الجمع هو المتحقق والباقى مشكوك فيه فلا يصار إليه، وهذا حجة على من قال بأنه حجة فى أقل الجمع.

والجواب: لا نسلم أن الباقى مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقى.

التفتازانى

قوله: (أما المخصص بمجمل) أى مبهم غير معين كما إذا قال هذا العام مخصوص أو قال هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله أو قال اقتلوا المشركين إلا بعضهم.

قوله: (ثم يظهر) أى بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره.

قوله: (منبئًا عنه) أى عما بقى مثل لفظ المشركين فإنه قبل إخراج الذمى ينبئ عن الحربى أى ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه بخلاف السارق إذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فإنه لا ينبئ عن السابق لربع دينار من الحرز ولا ينتقل الذهن إلى ذلك ما لم ينبه الشارع على التفصيل ولدقة هذا الفرق قال الشارح العلامة كما أن المشركين قبل التخصيص ينبئ عن الذمى، كذلك السارق ينبئ عن السارق لغير النصاب، ومن غير الحرز، وكما لا ينبئ السارق عن النصاب والحرز الذى هو سبب التخصيص، كذلك المشركون لا ينبئ عن سبب تخصيص الذمى وسوق كلامه يشير إلى أن ضمير عنه للقدر المخرج، وقد صرح بأنه لما خص به العام ولا خفاء فى أنه إنما يصدق على الباقى دون المخرج اللهم إلا أن يراد ما خص العام بسببه أى بسبب إخراجه.

قوله: (لنا ما سبق) احتج بوجوه ثلاثة ينتهض بعضها على الكل وبعضها على البعض، وتقرير الثالث على ما فى الشروح أنه قبل التخصيص كان حجة فى كل واحد فتبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر إلا فى القدر المخصوص فتبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر إلا فى القدر المخصوص فتبقى فى الباقى.

قوله: (بالضرورة) لأنه لا معنى لتوقف إفادته للباقى على إفادته للآخر إلا إنه إذا أفاد الآخر ودل عليه وكان حجة فيه أفاد الباقى ودل عليه وكان حجة فيه وإذا انتفى ذلك فى حق الآخر انتفى فى حق الباقى.

قوله: (وإلا كان ترجيحًا بلا مرجح) لأن التقديرين كلاً منهما بعض العام ومدلول لضمنى له من غير فرق ولولا هذا التقدير لجاز أن تتوقف إفادة اللفظ لمعنى على إفادته لآخر من غير عكس كما فى المدلول التضمنى أو الالتزامى بالنسبة إلى المطابقى على أنك إذا تحققت بالتوقف فى مثل هذا أيضًا من الجانبين.

قوله: (وهو المراد بالدور إذا أطلق) ربما يشعر بأنه حقيقة الدور والمعية مجاز لا تفهم إلا بقرينة.

قوله: (وما ذكرناه من الأدلة) إشارة إلى أن ما تقدَّم عبارة عن الأدلة الثلاثة السابقة لا عن الآخر منها كما ذكره بعض الشارحين.

قال: (مسألة: جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال فى عمومه اتفاقًا والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه الصلاة والسلام ـ لما سئل عن بئر بضاعة ـ: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»، أو بغير سؤال كما روى أنه ﷺ مر بشاة ميمونة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، معتبر فى عمومه على الأكثر، ونقل عن الشافعى خلافه لنا استدلال الصحابة بمثله، كآية السرقة وهى فى سرقة المجن، أو رداء صفوان، وآية الظهار فى سلمة بن صخر وآية اللعان فى هلال بن أمية، أو غيره، ولنا أيضًا فإن اللفظ عام فالتمسك به. قالوا: لو كان عامًا لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد، وأجيب بأنه اختص بالمنع للقطع بدخوله على أن أبا حنيفة رحمه الله أخرج الأمة المستفرشة من عموم: «الولد للفراش»، فلم يلحق ولدها مع وروده فى ولد زمعة، وقد قال عبد الله بن زمعة هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه، قالوا: لو عم لم يكن فى نقل السبب فائدة، قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الأسباب، قالوا لو قال تغد عندى فقال: والله لا تغدّيت لم يعم، قلنا: العرف خاص، قالوا: لو عم لم يكن مطابقًا، قلنا طابق وزاد، قالوا: لو عم لكان حكمًا بأحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية. قلنا: النص خارجى بقرينة).

أقول: الجواب: إن لم يكن مستقلاً بدون السؤال كان فى عمومه وخصوصه تابعًا للسؤال مثل أن يسأل هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم، ولا نزاع فيه وإنما النزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالاً أم لا، مثال الأول قوله عليه الصلاة والسلام ـ لما سئل عن بئر بضاعة ـ: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»، والثانى كما روى أنه مر بشاة ميمونة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، ففى هاتين الصورتين العبرة بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل إهاب، أو بخصوص السبب فيحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر إهاب الشاة.

قال: الأكثر أن المعتبر عموم اللفظ، ونقل عن الشافعى خلافه وهو أنه لا عبرة بعموم اللفظ إنما المعتبر خصوص السبب، لنا أن الصحابة عممت أكثر العمومات مع ابتنائها على أسباب خاصة، فمنها آية السرقة، ونزلت فى سرقة المجن، أو رداء صفوان على الخلاف فيه، ومنها آية الظهار ونزلت فى سلمة بن صخر، ومنها آية

اللعان ونزلت فى هلال بن أمية وكذلك غيره من العمومات لكل سبب خاص، ولنا أيضًا أن اللفظ عام، والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضًا إذ لا منافاة قطعًا.

قالوا: أولاً: لو كان عامًا للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز فى المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة إهاب الشاة وبطلانه قطعى متفق عليه.

الجواب: لا نسلم الملازمة فإنه يختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن إخراجه للقطع بدخوله فى الإرادة ولا بعد أن يدل الدليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر فى غيره فيمكن إخراج غيره دونه ويمكن أيضًا منع بطلان اللازم فإنه نقل عن أبى حنيفة رحمه الله إخراج السبب بالاجتهاد لأن قوله عليه الصلاة والسلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» عام فى كل مستفرشة من أمة أو زوجة وأنه ورد فى ولد زمعة وهو ولد أمة مستفرشة، قال عبد الله بن زمعة فى جواب من كان يدعى أنه ابن أخيه: هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه، فقال الرسول ﷺ ذلك، فالسبب هو الأمة المستفرشة ومع هذا فإن أبا حنيفة يخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها.

قالوا: ثانيًا: لو عمَّ العام فى السبب وغيره كان نسبته إليهما سواء وإذ لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا فى بيانه وتدوينه وحفظه متعبين أنفسهم فى ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة.

الجواب: لا نسلم انتفاء الفائدة حينئذٍ إذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقًا بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الأسباب إذ ليس كل معرفة يراد العمل بها.

قالوا: ثالثًا: الاتفاق على أنه لو قال تغدّ عندى فقال والله لا تغدّيت لم يعم قوله لا تغدّيت كل تغدّ ونزل على التغدّى عنده حتى لو تغدّى لا عنده لم يحنث.

الجواب: خرج ذلك من عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح فى الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع.

قالوا: رابعًا: لو عم السبب المسئول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقًا للسؤال وأنه مما يجب نفى مثله من الشارع.

والجواب: منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة.

قالوا: خامسًا: لو كان عامًا لكان حكمًا بأحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة أن ظهوره فى العموم قد فات بنصوصيته فى صورة السبب حيث يتناولها بخصوصها بعد أن لم يكن فصار مصروفًا عما وضع له إلى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها ودونها مجازات له فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكمًا.

الجواب: أنه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالنصوصية فى السبب لأنه لم يدل على السبب بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وهو وروده فيه فعلم أنه لم يخرج عن العموم لا أنه أريد من اللفظ بخصوصه.

التفتازانى

قوله: (ولا نزاع فيه) ظاهر الكلام أنه لا نزاع فى كونه تابعًا للسؤال فى العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال: «نعم». كان عامًا، وقيل: هل يجوز لى الوضوء بماء البحر فقال: «نعم»، كان خاصًا به إلا أن صريح كلام الآمدى والشارحين وبه تشعر عبارة المتن أن الاتفاق إنما هو فى العموم وأما فى الخصوص فخلاف الشافعى حيث ذهب إلى دلالة الجواب عن جواز التوضؤ بماء البحر لكل أحد مصيرًا منه إلى أن ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم فى المقال.

قوله: (عام مستقل) بمعنى أن يكون مع قطع النظر عن السؤال وافيًا بالمقصود وقَيَّد السبب بالخاص لأنه إن كان مساويًا فلا خفاء فى كون الجواب تابعًا وإن كان أعم كما إذا سئل عن التوضؤ بماء البحر؟ فقال يجوز، فلا خفاء فى خصوص الحكم إلا أن هذا لا يكون من بناء العام.

قوله: (إذ لا منافاة قطعًا) يشير إلى أن الحكم ضرورى وربما ننبه عليه بأنه لو قال تمسكوا بهذا العموم لم يكن تناقضًا ومخالفة للظاهر وأيضًا الأصل عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه البيان.

قوله: (لجاز تخصيص السبب) لأنه بعض الأفراد فحكمه حكم البواقى.

قوله: (أخرج السبب بالاجتهاد) إذ لا خفاء فى أنه لا يتصوّر إخراج السبب

الخاص الذى ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز أبو حنيفة رحمه الله ذلك حتى قال الغزالى: إن أبا حنيفة إنما أخرج السبب عن العموم لأنه لم يبلغه السبب فى قصة عبد بن زمعة، فالأولى تقرير الشارح العلامة وهو أنه إن أريد بالسبب المعين تمنع الملازمة لجواز أن يكون دخوله قطعيًا وإن أريد نوع ذلك نمنع بطلان اللازم بالاتفاق فإن أبا حنيفة رحمه الله أخرج المستفرشة أى ولدها عن عموم الولد للفراش مع وروده فى الأمة على ما روى أنه كان لزمعة أمة يلم بها وكانت له عليها ضريبة، وقد كان أصابها عتبة بن أبى وقاص وظهر بها حمل وهلك عتبة كافرًا فعهد إلى أخيه سعد بن أبى وقاص أن ابن وليدة زمعة منى فاقبضه إليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبى وقاص وقال إن أخى كان عهد إلى فيه فقام إليه عبد بن زمعة فقال هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه. فقال عليه السلام: «هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر»، فقوله عبد بن زمعة هو المذكور فى كتب الحديث، وعبد الله سهو، وقوله ابن وليدة أبى يعنى أمته فإن الوليدة هى الأمة ووقع فى بعض الشروح ههنا سهو آخر فاحش وهو أن عبد الله ابن زمعة وسعد بن أبى وقاص ترافعا فى ولد أمة مستفرشة لوليد بن زمعة، وبهذا يظهر أن من فوائد معرفة الأسباب الأمن من هذه الأغلاط.

قوله: (تغدى) فى أكثر النسخ بلفظ الأمر لكن الملائم لقوله لا تغديت هو تغدى بلفظ الماضى.

قوله: (لعرف خاص فيه) يعنى قد جرى العرف فى صورة الخلف على مثل هذا الفعل أن يراد بالمطلق التقييد بما ورد فى السؤال بخلاف مثل: «خلق الماء طهورًا»، عند السؤال عن بئر بضاعة، فإنه لا عرف فى تقييده وتخصيصه.

قوله: (وذكر الزيادة لا يخرجه) فإن قيل: ترك الزيادة رعاية لتمام المطابقة، قلنا: المحافظة على الأحكام الشرعية أولى من اللفظية وقد يترك الأولى من جهة لرعاية جهات أخر.

قوله: (قد فات بنصوصيته) لأن ظهور اللفظ فى العموم عبارة عن تساوى نسبته إلى جميع ما يتناوله من غير تناول للبعض بخصوصه فيفوت ذلك حيث تناول صورة السبب بخصوصها بعد ما لم يكن متناولاً لها بخصوصها بل كان متناولاً لها من حيث اندراجها فى العموم، وإذا فات ذلك انصرف اللفظ عما

وضع له وتحقق هناك مجازات ثلاثة خصوص السبب مع سائر الخصوصيات والفرق بينه وبين العموم أنه لا تعرض فى العموم للخصوصيات خصوص السبب مع بعض الخصوصيات خصوص السبب وحده أى بدون الخصوصيات فالحمل على الأول تحكم بل ترجيح للمرجوح لرجحان الثالث بالنصوصية فى خصوص السبب وتقريرات الشروح ههنا مضطربة منها أن صورة السبب هى إحدى مجازات العام لأن كل بعض منه مجاز مراد من العام قطعًا لفوات الظهور أى احتمال إرادتها منه بسبب كون الخطاب نصًا فيها فيكون تحكمًا لعدم أولوية كونه نصًا فى البعض والجواب أن عدم الأولوية بالنظر إلى العام لا ينافى النصوصية الخارجية بقرينة، ومنها أن ظهور العموم قد فات بالنصوص على السبب فلو حمل على العموم لبطلت لأن النص ما لا يحتمل غير معنى والجواب أن النصوصية بواسطة القرينة الخارجية لا تنافى الحمل على العموم من حيث ما هو هو من غير اعتبار القرينة، ومنها لو حمل على العموم مع ظهور النصوصية فى السبب الخاص لكان مجازًا فيما وراء السبب لفوات ظهور النصوصية فيكون مترددًا بين كل ما وراء السبب وبين أفراده فحمله على البعض تحكم.

الجيزاوى

المصنف: (وهلال ابن أمية أو غيره) النسخة التى شرح عليها الشارح وغيره بدون همز وجعل الضمير عائدًا على ما ذكر من العمومات وأما على نسخة أو بالهمز فالضمير عائد على هلال ابن أمية وأو للترديد بينه وبين غيره فى سبب نزول آية اللعان.

المصنف: (قلنا النص خارجى بقرينة) اعترض بأن النصوصية دائمًا إنما تكون من خارج فلا تكون من ذات اللفظ إلا إن كان اللفظ علمًا لم يتجوز به فالأولى فى الجواب أن المجاز إنما يتحقق بالاستعمال فى المعنى الذى لم يوضع له لا بكيفية الدلالة من نصوصية أو ظهور.

قوله: (وأما فى الخصوص فخلاف الشافعى... إلخ) على هذا ينظر عند الشافعى ما الفرق بين ما إذا كان الجواب مستقلاً عامًا، والسبب خاص حيث جعل اللفظ خاصًا بالسبب ملغًي عمومه وبين ما إذا كان الجواب غير مستقل والسبب خاص حيث جعل الجواب للعموم.

قوله: (**وأيضًا الأصل... إلخ**) تنبيه آخر.

قوله: (**ولم يجوز ذلك حتى قال الغزالى... إلخ**) يعنى أن أبا حنيفة لم يجوز ذلك حتى يقول الغزالى إنه لم يبلغه بل إنما جوز إخراج نوع السبب لا السبب المعين قال فى التحرير والتحقيق إنه لم يخرج نوع السبب أيضًا لأنها ما لم تصر أم ولده عنده فليست بفراش ووليدة زمعة كانت أم ولد.

قوله: (**لأن كل بعض منه**) أى من العام مجاز أى من حيث إنها أبعاض المعنى المجازى الذى هو جميع أفراد العام الذى بعضها منصوص وقوله فيكون تحكمًا أى كون صورة السبب نصية دون غيره مع كون كل من الأبعاض من المعنى المجازى تحكمًا وهو كلام فاسد لأنه على هذا ليس هناك مجازات متعددة ولا يدل عليه كلام المصنف.

قوله: (**ومنها أن ظهور العموم... إلخ**) هو لا يدل عليه كلام المصنف ولا ينطبق عليه.

قوله: (**وبين أفراده**) أى أفراد ما وراء السبب.

قوله: (**فحمله على البعض**) وهو جميع ما وراء السبب تحكم.

قال: (مسألة: المشترك يصح إطلاقه على معنييه مجازاً لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن القاضى والمعتزلة يصح حقيقة إن صح الجمع، وعن الشافعى ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام، أبو الحسين والغزالى يصح أن يراد لا أنه لغة، وقيل لا يصح أن يراد، وقيل: يجوز فى النفى لا الإثبات والأكثر أن جمعه باعتبار معنييه مبنى عليه، لنا فى المشترك أنه يسبق أحدهما، فإذا أطلق عليهما كان مجازاً النافى للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريد أحدهما خاصة غير مريد وهو محال وأجيب بأن المراد المدلولان معًا لا بقاؤه لكل مفرد وأما الحقيقة والمجاز قوله: ﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [النمل:٦٥]، فاستعماله لهما استعمال فى غير ما وضع له أولاً وهو معنى المجاز النافى للصحة لو صح لهما لكان مريداً ما وضعت له أولاً غير مريد وهو محال وأجيب بأنه مريد ما وضع له أولاً، وثانيًا بوضع مجازى الشافعى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ﴾ [الحج:١٨]، ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب:٥٦]، وهى من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وأجيب بأن السجود الخضوع والصلاة الاعتناء بإظهار الشرف أو بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه أو بأنه مجاز بما تقدَّم).

أقول: اللفظ المشترك يصح إطلاقه على كل واحد من معنييه معًا كما يصح إطلاقه على واحد منهما بدلاً عن الآخر بأن يراد به فى إطلاق واحد هذا وذلك غير إرادة مجموع المعنيين مثاله أن تطلق القرء وتريد به طهرًا وحيضًا فإذا أطلق عليهما كان مجازًا لا حقيقة وكذلك اللفظ إذا أطلق على معنييه المجازى والحقيقى مثاله أن تطلق الأسد وتريد به السبع والشجاع ونقل عن القاضى والمعتزلة أنه يصح إطلاقه أى المشترك حقيقة إن صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للأمر والتهديد، ونقل عن الشافعى رحمه الله أنه ظاهر فيهما دون أحدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل على أحدهما، خاصة إلا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلف الحقيقة، وقال أبو الحسين والغزالى يصح أن يراد ولا مانع من القصد كما زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فإن اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غيره من عقل وقيل بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا، وفصل قوم فقالوا يجوز فى النفى لا الإثبات ثم اختلف فى جمعه باعتبار معنييه نحو عيون وتريد به باصرة

وذهبا وجارية فالأكثر على أنه مبنى على الخلاف فى المفرد فإن جاز جاز وإلا فلا وقيل بل يجوز وإن لم يجز فههنا مقامان المقام الأول أن المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه أنه يسبق منه إلى الفهم عند إطلاقه، أحد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة فى أحدهما دون الجمع النافى للصحة، قال: لو صح اللفظ لهما معًا لكان حقيقة وإلا كان مستعملاً فى غير ما وضع له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مريدًا أحدهما خاصة غير مريد له خاصة وأنه محال بيان الملازمة أن له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معًا والمفروض استعماله فى جميع معانيه فيكون مريدًا لهذا وحده، ولهذا وحده ولهما معًا وكونه مريدًا لهما معًا معناه أن لا يريد هذا وحده أو هذا وحده فيلزم من حيث إرادتهما بدلاً الاكتفاء بكل واحد منهما وإرادتهما منفردين ومن حيث أراد المجموع معًا عدم الاكتفاء بأحدهما وإرادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم.

الجواب: أنه مناقشة لفظية إذ المراد نفس المدلولين معًا لا بقاؤه لكل واحد منفردًا وحاصله دعوى أن مفهوميه هما منفردين فإذا استعمل فى المجموع لم يكن مستعملاً فى مفهوميه فيكون النزاع عائدًا إلى تسمية ذلك استعمالاً له فى مفهوميه لا إلى إبطال ذلك وذلك قليل الجدوى، والتحقيق فيه أن الإفراد وعدمه قَيد للاستعمال لا للمستعمل فيه فيتواردان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الإفراد عن الآخر والاجتماع معه نعم يستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه فى الحالين فظهر صحته وأنه حقيقة يظهر بالتأمل، المقام الثانى فى أن اللفظ المستعمل فى الحقيقة والمجاز مجاز فيهما، ولنا فيه أن استعماله لهما استعمال له فى غير ما وضع له أولاً لأن ذلك لم يكن المعنى المجازى داخلاً فيه وهو داخل الآن فكان مجازًا إذ لا معنى للمجاز إلا ذلك النافى للصحة.

قال: لو صح اللفظ لهما لكان مريدًا لما وضع له لمكان المعنى الحقيقى غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجاز ولدليلكم وذلك فى استعمال واحد محال.

الجواب: لا نسلم الملازمة فإنه لم يرد ما وضع له بالوضع الأول بل هو داخل فى المراد حيث أراد المجموع مما وضع له أولا وما لم يوضع له أولا بوضع ثان

مجازى لهذا المعنى الثالث أعنى المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الأول وخرجا عن الإرادة بخصوصهما ودخلا فى بحث مراد ثالث، احتج الشافعى رحمه الله على كونه حقيقة ظاهرة فى الجميع بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ [الحج:١٨]، والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعًا، وبقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب:٥٦]، والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان.

الجواب: أولاً: أن معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا فى الصلاة وهو الاعتناء بإظهار الشرف ولو مجازًا فيكون متواطئًا لا مشتركًا وثانيًا بأنه بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه أى يقدر فى الآية الأولى فعل كأنه قال: ويسجد له كثير من الناس، وفى الثانية خبر كأنه قال إن الله يصلى وإنما جاز ذلك لأن يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالاً عليه مثل:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأى مختلف

أى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون كرر اللفظ مرادًا به كل مرة معنى لأن المقدور فى حكم المذكور وذلك جائز اتفاقًا، وثالثًا بأنه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول إنه مجاوز وإن كان خلاف الأصل بما ذكرنا من الدليل.

التفتازانى

قوله: (بأن يراد به) متعلق بقوله يصح إطلاقه على كل واحد من معنييه لا بقوله كما يصح لأن إرادة هذا وهذا فى إطلاق واحد لا تكون على سبيل البدل ولأن محل النزاع أليق بأن يوضح **(وذلك)** أى إرادة هذا وهذا غير إرادة المجموع لأن فى كل واحد مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفى بخلاف ما إذا أريد به المجموع فإنه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الإفرادى والكل المجموعى، وهو مشهور يوضحه أنه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الأفراد ويصح كل الأفراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد فللمشترك أحوال إطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بأن يطلق تارة ويراد هذا

ويطلق تارة أخرى، ويراد ذلك ولا نزاع فى صحته وفى كونه حقيقة إطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به فى إطلاق واحد هذا أو ذاك مثل: «تربصى قرءًا»، أى طهرًا أو حيضًا، وليكن ثوبك جونًا أى أبيض أو أسود وليس فى كلام القوم ما يشعر بإثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير إليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن، الثالث: إطلاقه على مجموع المعنيين بأن يراد به فى إطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازًا إن وجدت علاقة مصححة فإن قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعًا، قلنا ليس كل ما يعتبر جزءًا من مجموع يصح إطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض بناء على أنها جزء ورابعها إطلاقه على كل واحد منهما بأن يراد به فى إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفى وهذا هو المتنازع فيه وعلى هذا قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز أعنى إرادة المعنى الحقيقى والمجازى بل ربما يستغنى عنه بذكر المشترك نظرًا إلى أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى بالشخص وللمجازى بالنوع.

قوله: (للأمر والتهديد) يعنى على تقدير كون الصيغة حقيقة فيهما وهذا أولى من التمثيل بالقرء للطهر والحيض والجون للأسود والأبيض، لأنه ربما يصح بحسب الحكم مثل القرء من صفات النساء والجون جسم.

قوله: (ونقل عن الشافعى رحمه الله) يعنى يصح للمتكلم استعماله فيهما ويجب على السامع حمله عليهما عند الإطلاق فهذا أخص من مذهب القاضى والمعتزلة والمراد الصحة اللغوية فيتميز عن مذهب أبى الحسين والغزالى إذ الصحة عندهما عقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة.

وقوله: (بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا) إشارة إلى ما قال أنه زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه وسيجىء تقرير الدليل بجوابه فضبط المذاهب أنه لا يصح مطلقًا أو يصح عقلاً لا لغة أو يصح لغة فى النفى فقط أو فى الإثبات أيضًا لكن فى الجمع خاصة أو فى الكل من غير ظهور فى المعنيين جميعًا، أو مع الظهور فيهما ثم لا يخفى أن ذكر المعنيين لمجرد التمثيل وأنه أقل مراتب التعدد وإلا فالمعانى أيضًا كذلك بلا تفاوت.

قوله: (فههنا مقامان) لا خفاء فى أن الأصل المقدم إثبات صحة الاستعمال ليفرع عليه كونه حقيقة أو مجازًا وكأنه اعتمد فيه على ما هو المتعارف فى كتابه من أنه لو امتنع لامتنع لدليل والأصل عدمه.

قوله: (ولنا فيه) أى فى المقام الأول **(أنه يسبق منه)** أى من المشترك أحد المعنيين على البدل بأن يراد هذا أو ذاك لا الجمع بأن يراد هذا وذاك والسبق إلى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز قيل المصحح علامة الكلية والجزئية وفيه نظر أما أوّلاً فلأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه، وأما ثانيًا فلما سبق من أن ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل بل إذا كان له تركب حقيقى وكان الجزء مما إذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضًا كالرقبة للإنسان بخلاف الإصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق أحد المعنيين من إطلاق المشترك بل إنما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعى رحمه الله على أنه لو سبق أحدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويًا لا لفظيًا ثم القول بكونه مجازًا عند الاستعمال فى كل من المعنيين مشكل لأن كلاً منهما نفس الموضوع له.

قوله: (وهو خلاف المفروض) لأن المفروض استعماله فى كل من المعنيين وكونه موضوعًا لكل منهما والحق أن المقدمة القائلة بأنه لو استعمل فى المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس له كثير دخل فى الدليل إذ يكفى أن يقال لو استعمل فى كل من معنييه والتقدير أن معناه هذا وحده لو استعمل لزم أن يكون كل منهما وحده وهذا وحده وإلا لم يكن معناه وليس وحده وإلا لم يكن الاستعمال فى كل من المعنيين والجواب أن المراد استعماله فى كل من الأمرين اللذين وضع اللفظ لهما سواء كانا مع قيد الانفراد أو بدونه وحاصل الاستدلال أنه إذا استعمل فى المجموع لم يكن ذلك استعمالاً فى معنييه لانتفاء قيد الانفراد المعتبر فى كل منهما حتى يكون معناه وهذا نزاع لا يتعلق به غرض أصولى لوقوع الاتفاق حينئذٍ على أنه يصح أن يذكر المولى مثلاً، ويراد به المعتق والمعتق وتتفرع عليه الأحكام وإن لم يسم ذلك استعمالاً فى كلا معنيى المولى على أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شىء وهو متحقق فى حال الانفراد عن

الآخر والاجتماع معه والمستدل جعل الانفراد قيدًا فيه وليس كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قيدين بوصف الاستعمال لا لنفس المعنى وبهذا يظهر أن استعمال اللفظ فى المعنى حال الاجتماع مع الآخر استعمال له فى نفس الموضوع له كحال الانفراد فيصح ويكون حقيقة لعدم الفرق ويظهر ذلك بالتأمل فى الفرق بين المعنى مطلقًا وبشرط الانفراد أو الاجتماع وفى الفرق بين كون الانفراد قيدًا للمستعمل أو الاستعمال.

قوله: (ولدليلكم) يعنى ما ذكر آنفًا من أن استعماله لهما استعمال فى غير ما وضع له أوّلاً.

قوله: (بوضع ثان) متعلق بقوله أراد المجموع وفيه إشارة إلى أن التعيين المجازى أيضًا وضع على ما سبق من افتقار نوع العلاقة إلى السماع والحاصل أنه مريد لمعنًى مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمعنى المجازى الأول هو معنًى ثالث لهما، والنافون للصحة لا ينازعون فى جواز إرادة معنًى مجازى شامل ويسمونه عموم المجاز مثل أن يراد بوضع القدم فى قوله لا أضع قدمى فى دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافيًا وهو الحقيقة وناعلاً وراكبًا، والقائلون بالصحة يدعون ذلك فى جميع صور النزاع فإنه إذا أريد المجموع لا من حيث تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو بل من حيث تعلقه بكل واحد كان شاملاً للمعنيين لكن تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقة فيه مشكل وحديث استعمال الجزء فى الكل كاذب كما سمعت وما ذكره المحقق من خروج المعنيين عن الإرادة ودخولهما تحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب إلا أنه مناف لما سبق فى تحرير محل النزاع من أن الكلام فيما إذا كان كل من المعنيين مرادًا باللفظ ومناطًا للحكم وأنت خبير بأن الدخول تحت المراد لا يستلزم أن يكون مرادًا بحيث يصير مناط الحكم.

الجيزاوى

المصنف: (لو كان للمجموع حقيقة) أى لكل من الأمرين أو الأمور على أن يكون كل مناط الحكم لا المركب كما هو ظاهر من لفظ المجموع.

المصنف: (إن صح الجمع) أى فى الإرادة بحيث يجتمعان فى الحكم والظاهر أن هذا لا خلاف فيه بينهم فهو شرط عند الجميع.

المصنف: (وعن الشافعى ظاهر فيهما) يعنى لوضعه لكل من الأمرين مثلاً

بوضعين يفهم منه هذان الأمران عند التجرد عن القرائن وليس المراد أنه موضوع لهما بوضع آخر غير الوضع لكل منهما على البدل وإلا كان مجملاً.

الشارح: (يسبق منه إلى الفهم عند إطلاقه أحد المعنيين على البدل) أى هذا المعنى أو ذاك المعنى وأما أحدهما من غير تعين كقولك تربصى قرءًا أى طهرًا أو حيضًا فليس فى إثباته أو نفيه ما يشير إليه صاحب المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك وبهذا تعلم رد ما قاله المحشى من قوله على أنه لو سبق أحدهما لا على التعين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويًا لا لفظيًا انتهى، وكأنه فهم أنه حينئذ يكون معناه مفهوم أحدهما مع أنه قبل ذلك صرح بقوله بأن يراد هذا أو ذاك.

الشارح: (بيان الملازمة أن له حينئذ ثلاثة معان... إلخ) الذى يستفاد من المحشى أن بيان الملازمة أنه لو استعمل فى المعنيين مع أن كل واحد اعتبر منفردًا بالإرادة لزم أن يكون كل واحد مرادًا وحده غير مراد، وقول الشارح بدلاً غير مناسب لأول كلامه وقوله لا بقاؤه لكل واحد منفردًا أى أن الإفراد وإن كان من جملة المفهوم لكنه قد جرد عنه وقوله وحاصله أى حاصل الاستدلال على مقتضى هذا الجواب وقوله: فيكون النزاع أى بين نافى الصحة والقائل بالصحة لأن النافى لها لا يمنع استعمال المشترك فى المدلولين غير أنه لا يسميهما مفهومى اللفظ.

الشارح: (دعوى أن مفهوميه هما منفردين... إلخ) أى هما حال كونهما منفردين.

الشارح: (فى المجموع) أى كل واحد على أن يكون مناط الحكم.

الشارح: (قيد للاستعمال) فالمعنى انفراد إرادة المعنى بمعنى عدم شرط انضمام آخر معه.

الشارح: (فى أن اللفظ المستعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى مجاز) هذا على ما ذهب إليه المصنف، وأما مذهب غيره أنه حقيقة ومجاز باعتبارين وهو الظاهر.

الشارح: (حيث أراد المجموع) أى كل واحد مرة واحدة.

الشارح: (تحت مراد ثالث) هو جميعهما لا معنى كلى يشملهما حتى يكون من عموم المجاز وبهذا تعلم دفع ما قاله المحشى من أنه خروج عن محل النزاع نعم يرد أن الدخول بهذا المعنى لا يقتضى المجازية بل على صحة إرادة كل من المعنيين الحقيقى والمجازى من اللفظ فى إطلاق واحد ينبغى أن يكون اللفظ حقيقة باعتبار

الموضوع له ومجازًا باعتبار غير الموضوع له ودخول المعنى المجازى فى المراد من اللفظ لا يقتضى أن اللفظ مجاز بالنسبة للموضوع له.

قوله: (فهذا أخص من مذهب القاضى) رد بأن الحمل على الجميع مذهب القاضى أيضًا إلا أنه قال ذلك للاحتياط لا للظهور كما قال الشافعى بل مجمل يحمل على الجميع احتياطًا إلا أنه أورد على القاضى أن الاحتياط قد يكون فى الحمل على أحد المعانى كما إذا قيل: إذا رأيت العين فلا تأكل السمك فإنه يحتمل أن يكون النهى معلقًا على رؤية جميع معانى العين ويحتمل أن يكون معلقًا على رؤية واحد منها والاحتياط هنا الحمل على أحدها.

قوله: (لكن فى الجمع خاصة) أى إذا أمكن الجمع خاصة أو فى الكل أى أمكن الجمع أولاً وتقدم ما فيه.

قال: (مسألة: نفى المساواة مثل لا يستوى يقتضى العموم كغيرها أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه لنا نفى على نكرة كغيره، قالوا: المساواة مطلقًا أعم من المساواة بوجه خاص والأعم لا يشعر بالأخص وأجيب بأن ذلك فى الإثبات وإلا لم يعم نفى أبداً قالوا: لو عم لم يصدق إذ لا بد من مساواة ولو فى نفى ما سواهما عنهما قلنا إنما ينفى مساواة يصح انتفاؤها، قالوا: المساواة فى الإثبات للعموم وإلا لم يستقم إخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلى الموجب جزئى سالب قلنا المساواة فى الإثبات للخصوص، وإلا لم يصدق أبداً إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفى مساواة ولو فى تعينهما ونقيض الجزئى الموجب كلى سالب والتحقيق أن العموم من النفى).

أقول: نفى المساواة نحو قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠]، هل يقتضى العموم أى يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذميًا المختار أنه يقتضى العموم وكذلك غير المساواة من الأفعال فـ«لا آكل» عام فى وجوه الأكل و«لا أضرب» عام فى وجوه الضرب، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يقتضيه فمن ثمة جوّز قتل المسلم بالذمى لنا أنه نكرة فى سياق النفى لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسًا فى اللغة بل استدلالاً فيها بالاستقراء لهم وجوه.

قالوا: أولاً: المساواة مطلقًا أى فى الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لأن الأعم لا إشعار له بالأخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه.

الجواب: إن ما ذكرتم من عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو فى طرف الإثبات لا فى طرف النفى، فإن نفى الأعم يستلزم نفى الأخص ولولا ذلك لجاء مثله فى كل نفى فلا يعم نفى أبدًا، إذ يقال فى «لا رجل» الرجل أعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل.

قالوا: ثانيًا: لو كان عامًا لما صدق لأنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة فى سلب ما عداهما عنهما.

الجواب: إذا قيل لا مساواة فإنما يراد به نفى مساواة يصح انتفاؤها وإن كان

ظاهرًا فى العموم، وهو من قبيل ما يخصصه العقل، نحو ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، أى خالق كل شىء يخلق.

قالوا: ثالثًا: المساواة إذا وقعت فى الإثبات فقيل يستوى هذا وذاك أفاد العموم وإلا لم يستقم إخبار بمساواة بين شيئين لأن المساواة بوجه ما لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك لما تقدَّم فإذا لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلومًا لم يكن كلامًا مفيدًا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والأرض تحتنا، وإذا ثبت ذلك فقولنا يستوى معناه أن كل وجه استواء ثابت وهو كلى موجب وقولنا لا يستوى نقيضه للتكاذب بهما عرفًا، ونقيض الكلى الموجب جزئى سالب فيكون معنى قولنا لا يستوى بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب.

الجواب: المعارضة بالمثل بأن يقال المساواة فى الإثبات ليست للعموم بل للخصوص وهو بعض المساواة وإلا لم يصدق إثبات مساواة لشيئين أبدًا إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفى مساواة ولو فى تعينهما فيكون قولنا يستوى موجبًا جزئيًا بمثابة بعض وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالب كلى فقولنا لا يستوى بمثابة لا شىء من وجوه المساواة بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر أخصر من هذا وهو أنه لو كان نفى المساواة بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر أخصر من هذا وهو أنه لو كان نفى المساواة للخصوص لما صح الإخبار به لعدم اختصاصه كما مر تقريره، وبالجملة فيعتبر عدم الصدق وعدم الإفادة فى طرفى الإثبات والنفى فينشأ أربع شبه متعارضة والتحقيق فيه أن المساواة لا دلالة له على العموم وإنما يفيد حملها القرينة ولولاها لم يفد حملها كما ذكرنا والعموم إنما ينشأ من النفى الداخل على النكرة وإنما صدق نفيها لقرينة ولولاها لما صدق كما مر.

التفتازانى

قوله: (فمن ثمة جوّز) ليس المراد أن هذا دليل عليه بل إن هذا لم يمنعه فثبت بآيات القصاص.

قوله: (لأن الجملة نكرة) دفع لما قيل إن التمثيل بلا يستوى ليس بحسن لأن المراد من النكرة اسم الجنس ويستوى فعل هذا ولكن تصريحهم بأن التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفى كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على أن المراد بتنكير الجملة أن المفرد الذى يسبك منها نكرة وعموم الفعل المنفى ليس من

جهة تنكيره بل من جهة أن ما تضمنه من المصدر نكرة فمعنى لا يستوى زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما، والضمير فى كغيرها للمساواة وفى كغيره لمثل لا يستوى وهو فى معرض الاستدلال وبيان صورة الاستقراء بخلاف كغيرها فإنه فى معرض الدعوى.

قوله: (**فلا يلزم من نفيه**) أى الأعم الذى هو المساواة فى الجملة (**نفيه**) أى نفى الأخص الذى هو المساواة من كل وجه لأن ما لا يكون فى الكلام إشعار به لا يكون منفيًا بالكلام.

قوله: (**فلا يشعر**) أى الرجل مطلقًا (**به**) أى بالرجل بصفة العموم فلا يلزم من نفيه نفيه وقد ثبت بالدليل أى الاتباع والاستقراء والاستعمال أن مثل لا رجل عام.

قوله: (**للتكاذب بينهما عرفًا**) يعنى أنهما وإن كانتا مطلقتين والمطلقتان لا تنتقضان عقلاً، لكن مثله يعدّ فى العرف تناقضًا ويجعل أحدهما رفعًا للآخر وتكذيبًا له، وقد يتوهم أن مبنى ذلك على أن العرف يفهم منها التوقيت بالحال والوقتيتان يتناقضان على ما صرح به بعض المنطقيين وليس بشىء لأنه على هذا التقدير أيضًا بل على تقدير دوام أحدهما لا يلزم التناقض لجواز الاستقراء من وجه وعدمه من وجه.

قوله: (**ويمكن المعارضة بوجه آخر**) الأولى كانت معارضة فى المقدمة القائلة بأن الإثبات أعنى يستوى يفيد العموم وهذه معارضة فى نفس المدعى وهو أن النفى أعنى لا يستوى يفيد العموم وإلا لما كان الإخبار به صحيحًا لعدم اختصاص نفى المساواة بما بين المذكورين إذ ما من شيئين إلا وبينهما عدم مساواة ولو فى تعينهما فلا يكون فى الإخبار به فائدة يعتد بها.

قوله: (**وبالجملة**) يعنى إذا اعتبر عدم الصدق فى إثبات الاستواء على العموم وعدم الإفادة فى إثبات الاستواء فى الجملة وفى نفيه فى الجملة حصل أربع شبه معارضة يدل اثنتان منها على أن نفى الاستواء ليس للعموم بخلاف إثباته واثنتان على العكس فالأوليان هما الثانى والثالث من أدلة الخصم مبنى الأول على أن نفى المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثانى على أن إثبات المساواة على الإطلاق ليس بمفيد والأخريان هما المعارضتان المذكورتان، مبنى الأولى على أن إثبات

المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثانية على أن نفى المساواة على الإطلاق ليس بمفيد ولما تعارضت الشبه احتيج إلى التحقيق وهو أن إثبات المساواة ليس للعموم لكنه مفيد للقرينة الدالة على تقييد المساواة بوجه مخصوص لا يوجد بين كل شيئين ونفى المساواة للعموم لكونه نكرة فى النفى لكنه صادق للقرينة الدالة على التقييد بما يصح انتفاؤها، فقوله: **(حملها)** أى إثباتها، وقوله: **(كما مر)** إشارة إلى ما سبق من أن نفى المساواة على العموم الحقيقى ليس بصادق لثبوت المساواة بوجه ما وأقله سلب ما عداها.

الجيزاوى

المصنف: (المساواة مطلقًا) أى فى الجملة.

الشارح: (للتكاذب بينهما عرفًا) يعنى أن أهل العرف يفهمون من إحداهما ما يناقض الأخرى ومعلوم أنه لا بد فى التناقض من الاختلاف فلا بد أنهم فهموا من إحداهما الإطلاق العام ومن الأخرى الدوام والإيجاب أحق بالأول والسلب بالثانى، وكذا الكيف بأن يفهم من الإيجاب الكلى ومن السلب الجزئى فيحصل المطلوب ولما لم يكن غرضه متعلقًا باختلاف الجهة لم يتعرض له، وليس مراد الشارح أنه لا تناقض بينهما فى الواقع بل التناقض فى العرف فقط غلطًا بل مراده جعل العرف دليلاً على التناقض الواقعى العقلى وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحشى واعلم أن صاحب التحرير قال: لا نزاع فى أن نفى المساواة على عمومه غير صحيح وأن إثبات المساواة ولو بوجه غير مفيد وإنما المراد أن المساواة مراد بها أمر خاص مما يصح أن يفاد ويخبر به، والنزاع فى المراد بالخاص هل هو الأخروى فقط وهو رأى الحنفية أو الأخروى والدنيوى وهو رأى غيرهم.

قوله: (وهذه معارضة فى نفس المدعى وهو أن النفى أعنى لا يستوى يفيد العموم) الضمير عائد على المعارضة لا على نفس المدعى لأن المدعى هو أن النفى لا يفيد العموم لا أنه يفيد العموم.

قال: (مسألة: المقتضى وهو ما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له فى الجميع أما إذا تعين أحدها بدليل كان كظهوره ويمثل بقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء، قالوا: أقرب مجاز إليهما باعتبار رفع المنسوب إليهما عموم أحكامهما، أجيب بأن باب غير الإضمار فى المجاز أكثر فكان أولى فيتعارضان فيسلم الدليل، قالوا: العرف فى مثل ليس للبلد سلطان نفى الصفات، قلنا قياس فى العرف قالوا: يتعين الجميع لبطلان التحكم إن عين ولزوم الإجمال إن أبهم، قلنا: ويلزم من التعميم زيادة الإضمار، وتكثير مخالفة الدليل فكان الإجمال أقرب).

أقول: المقتضى بصيغة الفاعل ما لا يستقيم كلامًا إلا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة اسم المفعول فالمقتضى إذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له فى مقتضاه فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل، فإن لم يوجد دليل معين لأحدهما كان مجملاً بينهما وأما المقتضى إذا تعين بدليل فهو كظهوره إذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر فى إفادة المعنى فإن كان ظاهره عامًا فهو عام وإلا فلا فقد اختار أن له عمومًا وذلك أيضًا مما اختلف فيه وقد ذكر مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» ولا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الأمة وثمة تقديرات متعددة بحسب كل حكم دنيوى كالعقوبة والضمان وغيرهما وأخروى كالحساب والعقاب وغيرهما، لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه، وأما انتفاء اللازم فلأن الإضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها.

قالوا: أولاً: أقرب مجاز إلى الخطأ والنسيان باعتبار رفع المنسوب إليهما المقتضى ارتفاع ذاتهما إنما هو عموم أحكامهما فإن نفى جميع الأحكام يجعلهما كالعدم فكأن الذات قد ارتفعت بخلاف نفى البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق على أنه إذا تعذرت الحقيقة وتعذر المجاز حمل على الأقرب وذلك معنى إضمار الجميع.

الجواب: أن باب غير الإضمار فى المجاز أكثر من باب الإضمار فوجب المصير إليه، وعدم إضمار شىء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا النافى للجميع ويبقى دليلنا المثبت للبعض سالمًا فيجب العمل به، قوله

باعتبار رفع إشارة إلى أن المجازات ربما تساوت نسبتها إلى المعنى الحقيقى باعتبار ذاته فلا يكون بعضها أقرب ويصير بعضها أقرب فى موضع مخصوص باعتبار أمر مما ينسب إليه أو غيره وههنا صار المجاز أقرب باعتبار ما نسب إليهما وإن لم يكن أقرب باعتبار مفهوم الخطأ والنسيان ويكفينا فى الترجيح هذا القدر ولا يجب القرب بالنظر إلى ذاته.

قالوا: ثانيًا: إذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفى جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك ههنا.

الجواب إنه قياس فى العرف فلا يصح إذ قد يحصل العرف فى عبارة دون عبارة ولا جامع فى مثله.

قالوا: ثالثًا: ليس بعض المقدرات أولى بالإضمار من البعض فيجب تقدير الكل وإلا لقدر البعض إما معينًا ويلزم التحكم أو مبهمًا ويلزم الإجمال وكلاهما محذور.

الجواب: المقدر بعض غير معين والتعيين إلى الشارع والإجمال وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه لأنه واحد وأما التعميم ففيه زيادة الإضمار على الواحد وفيه إضمارات متعددة كل واحد منهما خلاف الأصل فكان الإجمال أقرب من التعميم لقلة مخالفة الأصل معه.

التفتازانى

قوله: (المقتضى) المشهور فى عبارة القوم أن المقتضى بلفظ اسم المفعول لا عموم له وبه يشعر كلام الآمدى حيث قال المقتضى هو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له وعدل عنه المصنِّفُ لأن ما أضمر قد يكون عامًا على ما صرح به حيث قال: **(أما إذا تعين أحدهما بدليل كان كظهوره)** أى فى العموم والخصوص لأنه لا فرق بين أن يتعين المقدر وبين أن يظهر والمقدر لفظ فيصح عمومه، وإن كان العموم من عوارض الألفاظ خاصة، ولذا قال صاحب التنقيحات: قولهم المقتضى لا عموم له فاسد لأن المقتضى العام عام بل ينبغى أن يقال لا عموم لجهات الاقتضاء عند فوات الحمل على الأصل فالشارح المحقق جعل المقتضى على لفظ اسم الفاعل ليصح تفسيره بما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام ويصح أنه لا عموم له فى الجميع أى فى جميع التقديرات يعنى أنه لا يقدر لاستقامة جميع

المحتملات وصرح بأن المقتضى على لفظ اسم المفعول بمنزلة الملفوظ إن عامًا فعام، وإن خاصًا فخاص، والشارح العلامة زعم أنه فى عبارة المصنِّف على لفظ اسم المفعول فاعترض بأن المقتضى فى مثل أعتق عبدك عنى بألف، هو البيع وهو لا يحتمل تقديرات، وأجاب بأنه ليس هو البيع بل دخول العبد فى ملكه وهو يحتمل البيع والهبة، وأنت خبير بأنه لا معنى لكون دخول العبد فى ملكه يحتمل أن يقدر البيع والهبة لاستقامة الكلام بل المحتمل لذلك هو قوله: أعتق عبدك عنى بألف درهم، فإنه لا يستقيم الأمر بإعتاق العبد عنه إلا بتقدير بيع أو هبة منه مثلاً.

قوله: (وذلك أيضًا مما اختلف فيه) فقيل لا عموم له لأن العموم من عوارض الألفاظ والمقدر ليس بلفظ، وأجيب بمنع المقدمتين.

قوله: (وغيرهما) كالذم والملامة فى الدنيا والحسرة والندامة فى العقبى وقد يعترض بأن هذا ليس من عموم التقديرات المحتملة بل من عموم المقدر لكونه اسم جنس مضافًا أى حكم الخطأ والنسيان ويجاب بأن إطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء، فالشارع حين أطلق هذا الكلام لا بد أن يريد أمرًا واحدًا مما يسمونه حكمًا إذ لو أريد الجميع كان من عموم المقتضى بالمعنى الذى منعتم وقد تكلمنا على هذا فى شرح التنقيح.

قوله: (وباعتبار الرفع المنسوب إليهما) أى إلى الخطأ والنسيان قد وقع فى نسخته بطريق الوصف ومعناه على ما ذكره سديد وفى عامة النسخ باعتبار رفع المنسوب إليهما بطريق الإضافة فتحير الشارحون فى تقريره، فقيل: معناه أن أقرب مجاز إليهما أى إلى نفى حقيقتهما باعتبار رفع ما نسب إليهما هو عموم أحكامهما لأن إضمار جميع الأحكام أقرب إلى المقصود من نفى الحقيقة لأنه يجعل وجودهما كالعدم وبهذا يندفع ما قيل إن أريد بالأحكام اللوازم فلا فرق بين نفى واحد ونفى الكل فى الدلالة على عدمهما وإن أريد غيرها فلا نسلم أن رفعهما أقرب وتوجيه الجواب أن مجاز غير الإضمار أكثر فكلما كان الإضمار أقل كان مخالفة الأصل أقل فكان أولى فيتعارضان ويبقى دليلنا وقيل المراد أن ظاهر الكلام يدل على رفع الخطأ والنسيان وهو غير مقصود فحمل على رفع الأحكام وإضمار جميعها ليكون أقرب إلى حقيقة الكلام والجواب أن مجاز الإضمار أقل فيكون مرجوحًا وهذا الجواب يدفع أصل الإضمار مع أن الكلام فى أن الأولى إضمار

الجميع أو البعض وهو فرع أصل الإضمار فالأولى أن يجاب بأن إضمار الجميع وإن كان راجحًا بما ذكرتم فهو مرجوح من جهة كونه على خلاف الأصل وقيل أقرب مجاز إلى رفعهما عموم رفع أحكامهما لأن عدم جميع أحكامهما أقرب إلى عدمهما من عدم بعض أحكامهما فتحمل على المجاز الأقرب والجواب ما مر وقيل لقائل أن يعترض بأن أكثرية غير الإضمار كما تعارض دليل إضمار الجميع تعارض دليل إضمار البعض مع أن ههنا قائلاً بإضمار الجميع وقائلاً بإضمار البعض ولا قائل بعدم الإضمار هذا وفيما ذكره المحقق غنًى عن هذه الكلمات.

قوله: (الصفات المعتبرة) احتراز عن مثل الوجود والحياة ونحو ذلك مما ليس له مزيد اختصاص بالسلطنة.

الجيزاوى

المصنف: (ويمثل بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) أى يمثل للمقتضى المعرف بما سبق بهذا الحديث، وفى التعبير بقوله ويمثل إشعارًا بأنه عند التحقيق ليس منه ولعله أن الظاهر أنه من عموم المقدر لأن الحكم المضاف إلى الخطأ اسم جنس مضاف فيعم وليس من عموم التقدير الذى نحن بصدده وإن نوقش فى جعل ذلك من عموم المقدر بأن إطلاق الحكم على ما يشمل تلك الأمور المذكورة من الإثم والضمان والعقوبة ونحو ذلك من مخترعات الفقهاء.

المصنف: (باعتبار رفع المنسوب إليهما) يقرأ رفع فعلاً ماضيًا لا اسمًا مضافًا إلى المنسوب كما توهمه بعض الشارحين.

الشارح: (فإن كان ظاهره عامًا فهو عام) أى إن كان المقدر لو لفظ به عامًا فهو أى المقدر عام.

الشارح: (فقد اختار أن له عمومًا) أى اختار أن للمقدر عمومًا حينما يكون الظاهر أى الملفوظ عامًا.

قوله: (وبهذا يندفع ما قيل: إن أريد بالأحكام... إلخ) أى يكون المراد الأقربية إلى نفى الحقيقة من حيث أن نفى جميع الأحكام المنسوبة إليهما يجعلهما كالعدم يندفع ما قيل... إلخ. لأنه ليس المراد الاستدلال بنفى الأحكام على نفيهما.

قال: (مسألة: مثل لا آكل وإن أكلت عام فى مفعولاته فيقبل تخصيصه، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصًا لنا إن لا آكل لنفى حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص، قالوا: لو كان عامًا لعم فى الزمان والمكان وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن أكلت لا يعقل إلا بمأكول بخلاف ما ذكر قالوا: إن أكلت ولا آكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لأنه غيره، قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلى فى الخارج وإلا لم يحنث بالمقيد).

أقول: الفعل المتعدى إذا وقع فى سياق النفى مثل لا آكل أو فى معناها مثل إن أكلت فأنت طالق إذ ينتفى الطلاق بأن لا يأكل واقتصر عليه غير متعرِّض للمفعول فهو عام فى مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به مأكولاً خاصًا قبل منه، وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه لا يقبل تخصيصًا فلو خصصه بمأكول لم يقبل منه، لنا أن لا آكل لنفى حقيقة الأكل وإنما يتحقق نفيه بالنسبة إلى كل مأكول ولذلك يحنث بأيها أكل اتفاقًا، وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به.

قالوا: أولاً: لو كان عامًا فى مفعولاته كان عامًا فى سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقًا.

الجواب: أما أولاً: فبالالتزام لأن نفى حقيقة الأكل يكون بنفيه فى كل زمان وكل مكان، وأما ثانيًا فبمنع الملازمة لأن أكلت لا يعقل معناه إلا متعلقًا بمأكول ولذلك قيل المتعدى ما لا يعقل إلا بمتعلقه وظرف الزمان والمكان ليس كذلك لجواز أن لا يخطر بالبال أصلاً وإن كان لا ينفك عنهما فى الواقع فإذًا المفعول به كالمذكور، وهو كقولك لا أكلت شيئًا ولا نزاع فى أنه لو ذكر لكان عامًا وقابلاً للتخصيص، وحاصل الجواب أن المفعول به مقدر لوجوب تعقله فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر فربما يراد به بعض دون بعض وغيره كالمحذوف لا يلحظ عند الذكر وإنما يلزم من نفى الحقيقة فيثبت ما يلزمه غير مجرى بإرادة ويعلم مما ذكرنا أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدر لأنه ضرورى للفعل المتعدى دون غيره والاثنان آتيان فى فصيح الكلام، إنما الكلام فى الظهور وبهذا ظهر أن دليل المصنِّف ليس فى محل النزاع وأن التزامه فى الزمان والمكان خلاف الاتفاق.

قالوا: ثانيًا: لا آكل وإن أكلت يدلان على أكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما إذ لا شيء من المطلق بمشخص وبالعكس، فإن الإطلاق عدم القيد والتشخيص وجود قَيد وبينهما من المنافاة ما لا يخفى.

الجواب: أنا لا نسلم أن لا آكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق فى الخارج فإن كل ما فى الخارج مشخص ولا يوجد الكلى المبهم إلا فى الذهن ولو كان لا آكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيد وهو خلاف الإجماع وقد تنبهت لتحقيق مثله مرة فلا نعيده واعلم أن أبا حنيفة رحمه الله يجعل «لا آكل» أكلاً مما يقبل تخصيصه واستبعده الأصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم لا أكلت لا يختلفان إلا بالتأكيد وعدمه والتأكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة وربما يفرق بأن أكلاً فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص فى نفسه نحو رأيت رجلاً وهو معين عند المتكلم لكن لا يتعرض له فى تعبيره فإذا فسر بذلك وخص بأكل العنب كان تعيينًا لأحد محتمليه فقبل بخلاف لا آكل فإنه لنفى الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله واستدق الإمام فخر الدين هذا النظر.

التفتازانى

قوله: (أو ما فى معناه) يعنى النكرة الواقعة فى الشرط المستعمل فى موضع التمنى التى للمنع مثل إن أكلت فأنت طالق فإنه للمنع من الأكل إذ انتفاء الطلاق مطلوب وذلك بانتفاء الأكل فهو فى معنى لا آكل البتة وهذا معنى قوله ينتفى الطلاق بأن لا يأكل وقوله واقتصر عليه عطف على قوله وقع، وقوله فيقبل تخصيصه تنبيه على ثمرة الخلاف ومرجع النزاع إذ لا نزاع فى أنه يحنث بكل مأكول على ما هو قضية العموم إلا أنه عندنا عام لفظى يقبل التخصيص كسائر العمومات وعند أبى حنيفة رحمه الله عام عقلى لا دخل فيه للإرادة ولا يتجزأ بحسبها.

قوله: (أما أوّلاً فبالالتزام) أى منع انتفاء اللازم وكان الأنسب تأخير هذا عن منع الملازمة فإن قيل المصدر أيضًا جزء مفهوم الفعل فينبغى أن يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يندفع ما يقال أن الزمان أيضًا جزء مفهوم الفعل على أن الكلام فى الزمان الذى هو فى موقع

المفعول فيه وهو الذى يتصوّر فيه العموم بأن يراد لا آكل فى وقت ما وأما الذى هو جزء الفعل فهو نفس الماضى أو الحال أو الاستقبال ولا يتصوّر عموم إلا إذا اعتبر غير ما هو جزء الفعل بأن يوجد أجزاء من الماضى ولو سلم العموم فى المصدر أيضًا فعدم الجزئية والعموم فى بعض المتعلقات كاف فى منع الملازمة القائلة بأنه لو ثبت فى المفعول به لثبت فى جميع المتعلقات وإنما خص الزمان والمكان بالذكر دون السبب ونحوه لأنهما أقرب إلى المفعول به من حيث اللزوم فى الجملة أعنى فى الوجود فإذا لم يعما فغيرهما أولى.

قوله: (والاثنان آتيان) أى حذف المفعول به وتقديره كلاهما واردان فى فصيح الكلام وأما الحذف فكما فى قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ [آل عمران:٦٦]، وقولهم فلان يعطى ويمنع، وأما التقدير فكما فى قوله: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا**﴾ [آل عمران: ٣٠]، وهو أكثر من أن يحصى.

قوله: (إنما الكلام فى الظهور) أى فى أن الظاهر عند الإطلاق هو الحذف أو التقدير فاستدلال المصنِّف بأنه لنفى الحقيقة ويقتضى العموم بمعنى النفى عن كل مفعول لا يكون واردًا على محل النزاع لاتفاق الفريقين على ذلك بل يجب أن يقيم الدليل على أن الظاهر هو التقدير ليكون فى حكم الملفوظ فيقبل التخصيص، ولما وقع الاتفاق على أن الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدر، حتى لا يكون بمنزلة عام ملفوظ قابل للتخصيص، كان منع انتفاء اللازم والقول بأنهما أيضًا من قبيل العام القابل للتخصيص خلاف ما وقع عليه الاتفاق.

قوله: (لتنافيهما) شرح لقوله لأنه غيره لأن مجرد التغاير لا ينافى صحة التفسير وأنت خبير بأن لا تنافى بين المقيد والمطلق كيف وبينهما عموم وخصوص، وكأنه فهم من المطلق المأخوذ بشرط الإطلاق وهو المبهم الذى لا يتصوّر تحققه فى الأعيان فلهذا أجاب بمنع كون الأكل للإطلاق بل للمقيد المطابق على ما سبق فى باب الأمر من أنه إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا الماهية نفسها وإذا جعلناه للمطلق فالمعنى الأعم على ما هو معنى الماهية لا بشرط شىء لم تتأت المنافاة وإلى ما ذكر فى بحث الأمر أشار المحقق بقوله تنبهت لتقرير مثله.

الجيزاوى

المصنف: (مسألة مثل لا آكل وإن أكلت... إلخ) اعلم أن بعضهم جعل مثل ذلك فى عموم المقتضى بالفتح، وبعضهم قال بعدم العموم لأنه من عوارض الألفاظ والمقتضى غير ملفوظ فلو قال والله لا آكل أو لا أشرب وأراد التخصيص بطعام دون طعام وشراب دون شراب لم يصدق لا ديانة ولا قضاء لأن اللفظ لا دلالة له على التعيين وحيث اقتضى الكلام تقدير مأكول ومشروب فيقدران مطلقين والمطلق لا عموم له وأجيب بأن المقدر كالثابت والمقدر إذا وقع فى سياق النفى نشأ منه العموم ثم على القول بعدم العموم فلم يحنث فى الصورة المذكورة بكل مأكول ومشروب أجيب بأنه يحنث بذلك لأن المطلق موجود فى كل مقيد هذا وبعضهم منع أن مثل ذلك من المقتضى لعدم توقف الصدق أو الصحة على تقديره.

الشارح: (ويعلم مما ذكرنا... إلخ) أى يعلم من حاصل الجواب الذى ذكره وهو أن المفعول به مقدر فكان قابلاً للتخصيص وغيره من المفاعيل محذوف فلم يقبل التخصيص لأن المقدر ما يكون ملحوظًا ومرادًا وإن أسقط لفظًا فيكون فى حكم الملفوظ ويجرى عليه حكمه من قبول التخصيص وأما المحذوف فهو ما لا يكون ملحوظًا ولا مرادًا فلا يكون فى حكم الملفوظ.

الشارح: (وبينهما من المنافاة ما لا يخفى) أى بين عدم القيد وهو الإطلاق ووجوده وهو الشخص منافاة غير خفية فلا يجوز أن يكون أحدهما تفسيرًا للآخر.

الشارح: (الجواب أنا لا نسلم أن لا آكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق) إذا كان المطلق عنده منافيًا للمقيد لاعتبار قيد الإطلاق فيه لم يصح قوله بل مقيد مطابق للمطلق لعدم تأتى المطابقة للمطلق لأن المطلق يباينه بل إنما يكون مطابقًا للمطلق إذا أخذ المطلق لا بشرط شىء.

الشارح: (وقد تنبهت لتحقيق مثله) أى فى مسألة الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئى فقد بين هناك الفرق بين الماهية المأخوذة بشرط لا شىء والماهية بشرط شىء.

قوله: (إلا أنه عندنا عام لفظى... إلخ) هذا مبنى على ما حققه الشارح آخرًا فى موضع النزاع.

قوله: (فإن قيل المصدر أيضًا... إلخ) وأراد على الفرق بين المفعول وبين سائر

المتعلقات وحاصل الاعتراض أننا حيث اعتبرنا عموم المفعول به أن الفعل المتعدى لا يعقل بدونه فكان كالمذكور فالمصدر جزء معنى الفعل لا يعقل الفعل إلا به فكان يكون عامًا مع أنه ليس بعام لأن المصدر الذى هو جزء معنى الفعل معناه الطبيعة والحقيقة باتفاق بخلاف المصدر الصريح فى قولك أكلت أكلاً.

قوله: (بأن يؤخذ أجزاء من الماضى) أى فقولك لا أكلت حيث العموم فى الزمان معناه نفى الأكل فى جميع أزمنة الماضى الزمان الذى هو جزء معنى الفعل هو زمن ما من الماضى.

قوله: (فعدم الجزئية والعموم فى بعض المتعلقات كاف) أى أن بعض المتعلقات ليس جزءًا حتى يكون تعقل الفعل موقوفًا عليه فيكون كالمفعول به عامًا وهذا كاف فى منع الملازمة فقوله والعموم عطف على الجزئية المضاف إليها العدم.

قوله: (لاتفاق الفريقين على ذلك) عبارة بعض مشايخ الحنفية توافق ظاهر المصنف من أنه لا عموم فى نحو لا آكل فيكون النزاع فى العموم وعدمه لكن أول بعضهم عبارة بعض مشايخ الحنفية على أن المراد نفى العموم الذى يقبل التخصيص فلا ينافى أنه عام عقلاً لا لفظًا فلعل المصنف اطلع على رأى للحنفية يوافق ما قاله كما يوافقه عبارة بعض مشايخ الحنفية على ظاهرها.

قال: (الفعل المثبت لا يكون عامًا فى أقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين إلا على رأى وكان يجمع بين الصلاتين فى السفر لا يعم وقتيهما، وأما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوى كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف وأما دخول أمته فبدليل خارجى من قول مثل: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، و«خذوا عنى مناسككم» أو قرينة كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم أو بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب:٢١]، أو بالقياس، قالوا: قد عمم نحو سها فسجد، وأما أنا فأفيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة).

أقول: الفعل المثبت لا عموم له وله صور:

إحداها: أنه لا يعم أقسامه وجهاته، فإذا قال الراوى إنه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة الفرض، والنفل فلا تعيين إلا بدليل وإذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعنى الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عامًا فى مفهوميه، وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين بين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم فى وقت الأولى والتأخير فى وقت الثانية.

ثانيتها: عمومه فى الزمان ولا يدل عليه، وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار كما إذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه فى شىء لأنه لم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوى وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم.

وثالثتها: عمومه للأمة، ولا يدل عليه أيضًا إلا بدليل خارجى، إما دليل فى ذلك الفعل خاصة كقوله: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، و«خذوا عنى مناسككم»، وإما دليل هو قرينة كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان له فيتبعه فى العموم وعدمه كما تقدَّم وإما دليل فى الأفعال عمومًا نحو: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وإما دليل هو قياس للأمة عليه بجامع يعم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ، فقد ثبت أن الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه.

قالوا: قد عمم نحو سها فسجد وفعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا، وأما أنا فأفيض الماء وغيره مما حكى من فعله فى جميع الخلق وشاع ولم ينكره أحد.

الجواب: أن التعميم إنما كان بأحد ما ذكرنا إلا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع.

قوله: (لا يعم أقسامه وجهاته) جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أقسامًا وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض جهات ولما أن التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر فى المتن على ذكر الأقسام ثم المذكور فى الشروح وهو ظاهر عبارة المتن أن هذا المبحث هو أن الفعل المثبت لا يحمل وقوعه على جميع أقسامه وجهاته كالأمثلة الثلاثة المذكورة وأن قوله وأما تكرر الفعل وأما دخول أمته جواب سؤال مقدر وهو أن تكرر الفعل فى الأزمان وثبوت حكمه له عليه السلام ولأمته من قبيل عموم الفعل المثبت والمحقق جعل الجميع صور عدم عموم الفعل.

قوله: (إلا أن يجعل المشترك عامًا) شرح لقوله إلا على رأى.

قوله: (ليس مما ذكرناه) أى من كون الفعل المثبت وهو يجمع للعموم فى الأزمان وإنما يفهم العموم من قول الراوى وهو لفظ كان الداخل على الفعل المضارع إذ لو قيل كان قد جمع أو يجمع بدون كان لم يفهم التكرر، هذا والتحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على معنى ذلك المعنى.

قوله: (وثالثتها: عمومه للأمة) ظاهره أن هذا أيضًا من قبيل الكلام فى الفعل المثبت أعنى الفعل المصطلح مثل صلى ويؤكده ما قال فى آخر البحث فقد ثبت أن الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه وليس كذلك بل المراد ههنا الفعل المقابل للقول وكان ينبغى من الشارح أن ينبه على هذا المعنى فإنه الذى تنبه لكون المراد بالفعل المثبت فى صدر المسألة هو الفعل الاصطلاحى والجمهور زعموا أن المراد فعل النبى ﷺ المقابل لقوله وفسروا المثبت بالواقع ولم يجعلوه مقابل المنفى فى المسألة السابقة وكلام الآمدى فى صدر المسألة مبهم إلا أنه قال فى هذا المقام وعلى هذا أيضًا يجب أن يعلم أن ما فعل النبى عليه السلام واجبًا كان عليه أو جائزًا له لا عموم له بالإضافة إلى غيره بل هو خاص فى حقه إلا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره فى ذلك الفعل كما لو صلى وقال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، ولاقتصار الآمدى على الدليل الخارجى وشموله القياس ومثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، جعل المحقق قوله من قول أو قرينة أو بقوله أو بالقياس أربعتها تفسيرًا للدليل الخارجى ونبه

على بيان ذلك بقوله وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ نفيًا لما زعم الشارحون من أن قوله أو بقوله أو بالقياس عطف على قوله بدليل خارجى لأنه لما فسر بقوله من قول أو قرينة حصل التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه.

قوله: (كما تقدم) أى فى مباحث السنة من أن الفعل الواقع بيانًا حكمه حكم المبين وهذا أيضًا دليل على أن الكلام فى فعل النبى ﷺ لا فى الفعل المصطلح..

وكذا **قوله: (دليل للأفعال عمومًا)** أى من غير اختصاص بذلك الفعل وقد يتكلف فيرجع جميع ذلك إلى الفعل الاصطلاحى بأن تقدر حكاية فعل النبى عليه السلام بلفظ ويعتبر انضمام الدليل الخارجى إليه كما يقال قطع يمين السارق بعد إجمال آية السرقة ورجم ماعز بعد عموم نصوص رجم الزانى.

قوله: (فى جميع الخلق) متعلق بقوله عمم.

الجيزاوى

المصنف: (الفعل المثبت لا يكون عامًا فى أقسامه) أى لأنه حكاية عن دخول جزئى فى الوجود فالفعل المحكى مشخص.

المصنف: (فلا يعم الفرض والنفل) وإنما جاز صلاة الفرض فى الكعبة على قول غير الشافعية بالقياس لأنه إذا جاز جزئى من الصلاة فيها علم أن التوجه لبعض من داخل الكعبة كاف.

المصنف: (فلا يعم الشفقين) أى بحيث لا تصح الصلاة إلا بعد الشفق الأحمر والأبيض كما هو رأى بعض الحنفية.

الشارح: (ثانيتها عموم فى الزمان ولا يدل عليه) المناسب أن يقول ثانيتها عدم العموم فى الزمان لأن الكلام فيه وكذا يقال فى قوله ثالثتها العموم فى الأمة.

الشارح: (فيتبعه فى العموم وعدمه) يعنى فلو عم كان بطريق التبعية ورده فى التحرير بأن العموم للمجمل لا لنقل الفعل الخاص لأن النقل والحكاية لما كانا بصيغة ليست عامة لا يصير عامًا غاية الأمر أن عدم العمل بذلك المجمل زال بالفعل المبين.

الشارح: (مما حكى من فعله) أى سواء كان الحاكى غير النبى ﷺ أو كان هو النبى ﷺ لفعل نفسه كما فى قوله: «وأما أنا فأفيض الماء» فأفيض حكاية حال له ﷺ.

قوله: (وكان ينبغى من الشارح أن ينبه على هذا المعنى) الظاهر أن للمصنف إنما يتكلم على الفعل الاصطلاحى المثبت ليقابل به الفعل المنفى فإن الأول نكرة فى سياق النفى فيعم والثانى نكرة فى سياق الإثبات فلا يعم وقوله فإنه الذى تنبه لعله زيادة لا معنى لها.

قوله: (لأنه لما فسر بقوله من قول أو قرينة... إلخ) علة للعطف على قوله بدليل خارجى من طرف الشارحين.

قال: (مسألة: نحو قول الصحابى نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر، وقضى بالشفعة للجار، يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع، قالوا: يحتمل أنه كان خاصًا أو سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج للمحكى قلنا خلاف الظاهر).

أقول: إذا حكى الصحابى حالاً بلفظ ظاهره العموم، كأن يقول: «نهى عن بيع الغرر»(*)، و«قضى بالشفعة للجار»(**)، فإنه يعم الغرر والجار بصيغته، وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافًا للأكثرين لنا أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى والظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقًا، قالوا: يحتمل أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك، والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية والعموم فى الحكاية لا المحكى.

الجواب: هذا الاحتمال وإن كان منقدحًا فليس بقادح لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته، والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضرورته فيؤدى إلى ترك كل ظاهر.

التفتازانى

قوله: (فإنه يعم الغرر) بيان كون ظاهر اللفظ للعموم، وقوله فيحمل جواب الشرط أعنى إذا حكى فإن قيل لا خفاء فى أن حكمه إنما وقع فى صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا أما فى الغرر فاحتمال العموم ظاهر لجواز أن يصدر عنه النهى عن كل بيع غرر، وأما فى القضاء بالشفعة للجار فيحمل على أنه قضى بطريق يفهم منه العموم.

قوله: (باللغة) أى بما يتعلق بمعرفة المعانى الوضعية **(وبالمعنى)** أى بما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية.

(*) أخرجه أبو عوانة فى مسنده (٤٨٨٠)، والبيهقى فى الكبرى (١٠١٩٧)، والدارقطنى فى سننه (٣/ ١٥) (ح ٤٧)، وأبو داود فى سننه (٣/ ٢٥٤) (ح ٣٣٧٦)، والإمام مالك فى الموطأ (١٣٤٥).

(**) قال الحافظ ابن كثير: لم أر هذا اللفظ فى شىء من الكتب الستة. انظر: تحفة الطالب (١/ ٢٧٨).

قوله: (وإن كان منقدحًا) أى ظاهرًا مختلجًا فى الذهن.

قوله: (من علمه وعدالته) لا خفاء فى أن احتمال القول بعموم الحكم بناء على الخطأ فى الاجتهاد أو بعموم الصيغة بناء على الخطأ فى معرفة نص مدلولات الألفاظ، إنما يخالف ظاهر العلم لا العدالة نعم لو قيل يحتمل أنه توهم العموم فيما ليس بعام أو علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذبًا توجه أن هذا ينافى ظاهر علمه وعدالته.

قوله: (لأنه من ضرورته) أى الاحتمال من ضرورات الظهور وإلا لكان نصًا لا ظاهرًا فلو كان الاحتمال قادحًا فى الظواهر وموجبًا لتركها للزم ترك كل ظاهر.

قال: (مسألة: إذا علق حكمًا على علة عم بالقياس شرعًا لا بالصيغة، وقال القاضى لا يعم وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه مسكراً لنا ظاهر فى استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانمًا لسواده يقتضى عتق سودان عبيد ولا قائل به القاضى يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الآخر حرمت الخمر لإسكارها مثل حرمت المسكر لإسكاره وأجيب بالمنع).

أقول: إذا علق الشارع حكمًا على علة هل يعم حتى يوجد الحكم فى جميع صور وجود العلة وإن عم فعمومه له بالشرع قياسًا أو باللغة صيغة الظاهر وعمومه وأنه بالشرع قياسًا، وقال القاضى: أبو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام فى قتلى أحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دمًا»، فإنه يعم كل شهيد وكما لو قال: حرمت الخمر لكونه مسكرًا فإنه يعم كل مسكر لنا أما عمومه شرعًا بالقياس فلأنه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر فى استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها وإثبات الحكم حيث تثبت وهو المراد، وأما عدم عمومه صيغة فلأن العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل: أعتقت غانمًا لسواده يقتضى عتق جميع السودان من عبيده لأنه بمثابة أعتقت كل أسود واللازم باطل إذ لا قائل به احتج القاضى بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والجزء الآخر خصوصية المحل حتى تكون العلة شهادة قتلى أحد أو إسكار الخمر فلا يعم.

الجواب: أن هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر فى الاستقلال كسائر العلل المنصوصة.

احتج الآخر وهو القائل أنه يعم صيغة بأنه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لإسكاره وقولنا حرمت المسكر لإسكاره عرفًا، والمفهوم منهما واحد، والثانى يعم كل مسكر فيجب أن يعم الأول أيضًا.

الجواب: منع عدم الفرق لأن الأول خاص بالخمر صيغة والثانى عام لكل مسكر وإن أراد أنه لا فرق فى الحكم لم ينفعه لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة.

التفتازاني

قوله: (**فعمومه**) أى عموم الحكم لجميع صور وجود العلة.

قوله: (**إذ لا قائل به**) يشير إلى أن انتفاء اللازم ثابت بإجماع أهل اللغة إجماعًا سكوتيًا فمنعه على ما فى شرح العلامة مكابرة.

قوله: (**فلا فرق بين قولنا**) اختار النسخة المشهورة وهى حرمت المسكر لإسكاره مثل حرمت الخمر لإسكاره إلا أنه أشار إلى أن المقصود من كون هذا مثل ذاك عدم التفرقة بينهما وإلا فالأنسب أن يقال: حرمت الخمر لإسكاره مثل حرمت المسكر لإسكاره لكن لا يخفى أن أجود النسخ: حرمت الخمر لإسكاره مثل حرمت المسكر ثم النسخة التى توافق المنتهى: وهى حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لإسكاره.

الجيزاوي

الشارح: (**مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون ودماؤهم تشخب دمًا»**) أى لكونهم قتلوا فى الجهاد فالعلة هى كونهم قتلوا فى جهاد الكفار وهى الشهادة.

الشارح: (**كسائر العلل المنصوصة**) أى كقوله لعلة كذا مثلاً.

قوله: (**هى حرمت المسكر لإسكاره مثل حرمت الخمر لإسكاره**) هذه النسخة ليست التى بأيدينا فإن التى بأيدينا هى: لا فرق بين قولنا: حرمت الخمر لإسكاره وقولنا: حرمت المسكر لإسكاره وهى التى فى المصنف.

قال: (مسألة: الخلاف فى أن المفهوم له عموم لا يتحقق لأن مفهومى الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون فيه، ومن نفى العموم كالغزالى أراد أن العموم لم يثبت فى المنطوق به ولا يختلفون فيه أيضًا).

أقول: الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا فى أن له عمومًا أم لا؟ فقال الأكثر: له عموم ونفاه الغزالى، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لأنه إن فرض النزاع فى أن مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم فى جميع ما سوى المنطوق به من الصور أو لا فالحق الإثبات وهو مراد الأكثر والغزالى لا يخالفهم فيه وأن فرض إن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً فالحق النفى وهو مراد الغزالى، وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلاً للنزاع، والحاصل أنه نزاع لفظى يعود إلى تفسير العام أنه ما يستغرق فى محل النطق أو ما يستغرق فى الجملة، واعلم أن النزاع فى أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلى البعض منه أو لا بل حصل بالالتزام تبعًا لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالى بقوله: لأنه لا يتناوله لفظًا، وقد سبق الإشارة إلى مثله فى مسألة لا آكل.

التفتازانى

قوله: (والحاصل أنه نزاع لفظى) أى عائد إلى تفسير لفظ العام فمن فسره بما يستغرق فى محل النطق لم يجعل المفهوم عامًا ضرورة أنه ليس فى محل النطق على ما سيجيء من أن المفهوم ما دل لا فى محل النطق ومن فسره بما يستغرق فى الجملة أى سواء كان فى محل النطق أو لا فى محل النطق جعل المفهوم عامًا ضرورة أن الحكم يثبت فى جميع ما سوى المنطوق من الصور.

قوله: (واعلم) يريد أن ليس محل النزاع عائدًا إلى تفسير لفظ العام بل إلى أن العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة العموم حتى يحتمل أن يراد بها البعض أو ليس بملحوظ بل لازم عقلى يثبت تبعًا لملزومه لا يتجزأ فى الإرادة فلا يحتمل إرادة البعض كما سبق فى لا آكل أنه مما قدر له مفعول عام يحتمل أن يقصد به البعض أو هو لنفى حقيقة الأكل والمفعول محذوف لا يلحظ عند الذاكر فلا يتجزأ فى الإرادة فظاهر كلام المستصفى أن النزاع عائد إلى أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة أم لا، قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عمومًا ويتمسك به وفيه نظر لأن العموم تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسميات والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ بل بسكوت فإذا قال: «فى سائمة الغنم

زكاة»، فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله: ﴿فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعانى، ولا للأفعال.

الجيزاوى

الشارح: (ما يستغرق فى محل النطق... إلخ) على هذا لا نظر لكون العموم من عوارض الألفاظ خاصة أولاً بل على أن العموم ليس من عوارض الألفاظ خاصة النزاع اللفظى راجع إلى تفسير العام بخلاف النزاع على رأى الغزالى فإنه وإن كان لفظيًا على احتمال فمآله إلى أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة فلا يوصف المفهوم بالعموم وإن كان متناولاً لجميع أفراده أو ليس من عوارض الألفاظ خاصة فيوصف المفهوم به لكن عبارة الغزالى حيث قال: قد يظن للمفهوم عموم ويتمسك به يفيد أن القائل بأنه ليس بعام لأن العموم من عوارض الألفاظ خاصة يقول: إن التناول لجميع الأفراد ليس من دلالة اللفظ بطريق المفهوم بل من دليل آخر كالبراءة الأصلية كما هو رأى بعض الحنفية.

قوله: (وظاهر كلام المستصفى... إلخ) يريد به الرد على الشارح فى قوله واعلم... إلخ. وحاصل الرد أن النزاع ليس عائدًا إلى أن المفهوم ملحوظ أولاً على رأى الغزالى بل أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة أولاً على الاحتمالين اللذين ذكرناهما لك فيما كتب على الشارح قبل من كون النزاع لفظيًا عائدًا إلى مجرد التسمية أو حقيقيًا راجعًا إلى اعتبار الشمول والعموم إن قلنا: إن العموم ليس من عوارض الألفاظ خاصة فيكون مستفادًا من اللفظ بطريق المفهوم وإلى عدم اعتباره من حيث اللفظ وإن دل عليه دليل آخر إن قلنا: إن العموم من عوارض الألفاظ خاصة وعبارة مسلم الثبوت مسألة لمفهوم المخالفة عند قائليه عموم خلافًا للغزالى فقيل لفظى يعود إلى أن العام هل هو ما استغرق فى محل النطق أو ما استغرق فى الجملة إذ لا خلاف فى ثبوت نقيض الحكم لا فى محل النطق عمومًا قال شارحه ورد هذا بأن كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه أن يبنى على عدم كونه لفظيًا. اهـ. ثم قال فى مسلم الثبوت: وقيل بل النزاع فى أن العموم ملحوظ للمتلكم فيقبل التجزى فى الإرادة أولاً بل لازم عقلى فلا يقبله وهو مراد الغزالى، وأورد أن كلامه لا يحتمل هذا التوجيه حيث قال فى ردهم لأن العام لفظ تتشابه دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكًا بلفظ بل سكوت. اهـ.

قال: (مسألة: قالت الحنفية: مثل قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده» معناه بكافر فيقتضى العموم إلا بدليل هو الصحيح لنا لو لم يقدر شىء لامتنع قتله مطلقًا وهو باطل فيجب الأول للقرينة، قالوا: لو كان كذلك لكان بكافر الأول للحربى فقط فيفسد المعنى ولكان ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، للرجعية والبائن لأنه ضمير المطلقات قلنا خص الثانى بالدليل، قالوا: لو كان لكان نحو ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً أى يوم الجمعة، وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن ضرب عمرو فى غير يوم الجمعة لا يمتنع).

أقول: كلام المصنِّف أن الحنيفة قالوا ـ فى مثل قوله ﷺ: «ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده» معناه بكافر ـ فيقتضى العموم ولا يختص بالحربى اختصاص كافر الأول به لأنه هو الذى لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه أن لا يقتل الذمى بالذمى والحربى إلا بدليل منفصل يخصه بالحربى، وهو الصحيح عند المصنِّف، لنا أنه إما أن لا يقدر شىء أو يقدر فإن لم يقدر شىء امتنع قتل ذى العهد مطلقًا حتى بالمسلم، وأنه باطل اتفاقًا، وإن قدر وجب تقدير الذى سبق ذكره وهو الكافر نفسه أو ضميره لقيام القرينة وهو سبقه دون غيره إذ لا قرينة أصلاً وإذا قدر كان عامًا صيغة بالاتفاق.

قالوا: أولاً: لو كان كذلك أى بكافر عامًا لكان بكافر الأول للحربى لأنه هو الذى لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم فساد المعنى إذ يصير معناه: لا يقتل مسلم بكافر حربى ويقتل بالذمى ولا ذو عهد فى عهده بكافر لا بحربى ولا بذمى وفساده ظاهر لأن ذلك لا يصلح مقصود للشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمى فوجب تخصيص الثانى وحمل الكلام عليه دفعًا لهذا الفساد، وأيضًا فيلزم أن يكون بعولتهن فى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، الضمير فيه للرجعية والبائن جميعًا لأنه ضمير المطلقات فى قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، وهو عام للبائن والرجعية ولذلك أوجب به العدة عليهن واللازم باطل لأن البائن ليس بعلها أحق بردها إجماعًا.

الجواب: أن الثانى فيهما عام وقد خص بدليل منفصل فلا يلزم فى كافر، الثانى أن يراد به الأعم من الذمى والحربى ليفيد المعنى، وإنما يكون كذلك لو بقى على عمومه ولا فى ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، أن يرجع إلى البائن والرجعية فيثبت

حكمه فيهما وإنما يكون كذلك لو بقى على عمومه.

قالوا: ثانيًا: لو كان ذلك حقًا لكان قولك: ضربت زيدًا يوم الجمعة وعمرًا معناه وضربت عمرًا يوم الجمعة إذ الغرض أن تخصيص الأول بقيد موجب لتخصيص الثانى به وأنه غير لازم اتفاقًا.

الجواب: أنه ملتزم ظهوره فيه وإن كان يحتمل غيره وأيضًا الفرق بأنه إنما قدرتم بكافر للضرورة فإنه لو لم يقدر لامتنع قتل ذى العهد مطلقًا ولا ضرورة ههنا، فإن ضرب عمرو مطلقًا سواء كان فى يوم الجمعة أو فى غيره لا مانع عنه.

التفتازانى

قوله: (كلام المصنِّف) لما لم تكن المسألة على التقدير الذى أورده مذكورة فى أصول الحنفية ولا مشهورة بين الأئمة ذكر المحقق أن كلام المصنِّف هو أن الحنفية يقولون ذلك وظاهر تقرير المتن والشرح أن عندهم الأول عام خص عنه الذمى بالنصوص الواردة فى قتل النفس بالنفس، واختص الحكم بالحربى فيلزم أن يكون الثانى أيضًا عامًا فلا يخص عنه شىء إلا بدليل وقد دل النص والإجماع على قتل المعاهد بالذمى فاختص الحكم بالحربى أى لا يقتل ذو عهد بكافر حربى، وفى تقرير الآمدى أن الأول ـ أعنى المعطوف عليه ـ ليس على عمومه، وإلا لزم عموم الثانى، أعنى المعطوف فيفسد المعنى، وذكر فى المحصول وغيره أن عطف ما فيه العام على ما فيه المخصص كما لو قيل لا يقتل الذمى بكافر ولا المسلم بكافر هل يقتضى تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم، فزعم كثير من الشارحين أن هذه تلك إلا أن العبارة قاصرة وخلافية أخرى وهى أن عطف المخصص على العام هل يقتضى تخصيص العام كقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨] لما اختص بالرجعيات هل اقتضى تخصيص المعطوف عليه أعنى قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة:٢٢٨]، بها فزعم بعضهم أن هذه تلك وليس كذلك بل هذه المسألة برأسها ذكرها الآمدى حيث قال: العطف على العام هل يوجب العموم فى المعطوف فعندنا لا وعند الحنفية نعم، ثم قال: ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمى لقوله عليه السلام: «لا يقتل مسلم بكافر»، وهو عام للحربى والذمى فقالوا: لو كان عامًا للذمى لكان المعطوف وهو قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» أيضًا كذلك ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته وليس

كذلك لأن الكافر الذى لا يقتل المعاهد به إنما هو الحربى دون الذمى وحاصل الكلام أنهم يدعون أن فى مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه مستلزم لعموم المعطوف إلا أن تقرير الآمدى ناظر إلى الاستدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم وتقرير الشارح بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم.

قوله: (دون غيره) أى لا يقدر غير الكافر أو ضميره لعدم القرينة على الغير أصلاً وإذا قدر الكافر أو ضميره حتى صار التقدير ولا ذو عهد بكافر أو به أى بكافر كان عامًا بحسب الصيغة لوقوع النكرة أو ما فى معناها فى سياق النفى وإن لحقه خصوص بحسب الحكم نظرًا إلى الدليل الدال على اختصاص الحكم بالحربى للاتفاق على قتله بالذمى واعترض بأنه يجوز أن لا يقدر شىء ويثبت قتل المعاهد بعمومات القصاص أو يقدر ما دام فى عهده بقرينة ترتيب الحكم على الوصف وأجيب عن الأول بأن المراد أنه لو لم يقدر شىء وحمل على نفى الحقيقة امتنع القتل نظرًا إلى ظاهر الحديث وإثبات القتل بالعمومات رجوع إلى التقدير وعن الثانى بأن ما دام فى عهده هو معنى فى عهده فلا تقدير.

قوله: (لو كان كذلك) أى لو كان لا يقتل ذو عهد فى تقدير لا يقتل ذو عهد بكافر على العموم لكان بكافر الأول للحربى دون الذمى لأن المسلم يقتل به عندكم فيفسد المعنى فوجب لدفع هذا الفساد أن لا يقدر فى الثانى بكافر على العموم بل يقدر بالحربى خاصة فإن قيل بكافر الأول للحربى فقط البتة سواء قدر بكافر الثانى على العموم أو لم يقدر فلا معنى للملازمة قلنا: يحتمل أن يكون فقط قيدًا للأول دون الحربى أى لكان بكافر الأول فقط للحربى دون بكافر الثانى: والجواب أن اللفظ الثانى فى الحديث والآية عام يعنى أن لفظ بكافر المقدر عام خص بالحربى بالدلائل الدالة على وجوب قتل المعاهد بالمسلم والذمى وضمير، ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، فى الآية عام للرجعية والبائن خص بالرجعية بالإجماع، والحاصل أن النافى المعطوف أيضًا عام إلا أنه لم يبق على عمومه حتى يلزم الفساد فضمير فيه للفظ ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨] وضمير هو للفظ المطلقات وضمير به لقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ . .﴾ [البقرة:٢٢٨] الآية، وضمير عليهم للمطلقات البوائن والرجعيات وضمير فيهما للحديث والآية وهذا التقرير من خواص الشرح وتقرير الشروح أنه لو كان اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى

العموم والخصوص واجبًا وكان حكم ذلك اللفظ فى الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدًا للزم أن يكون بكافر الأول للحربى فقط لكون الثانى كذلك اتفاقًا فيصير المعنى أن المسلم لا يقتل بالحربى فقط وهو فاسد لأنه لا يقتل بالكافر حربيًا كان أو ذميًا وللزم أن يكون ضمير بعولتهن للرجعية والبائن لكونه عائدًا إلى المطلقات وهى تعم الرجعية والبائن وفساده ظاهر إذ لا رد للبائن وقد يقال فى بيان فساد الأول: إنه لو قيد بكافر الأول بالحربى لزم أن يكون الحديث دليلاً على وجوب قتل المسلم بالذمى لأنه يدل على تقييد عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيًا فعند انتفاء القيد ينتفى الحكم فيلزم وجوب القصاص، ولا قائل بكون الحديث دليلاً على وجوب قتل المسلم بالذمى وتقرير الجواب أن خصوص المعطوف إنما يوجب خصوص المعطوف عليه لو كان خصوصه من نفس الصيغة لا من دليل خارجى وهو ممنوع فإن المعطوف الذى هو الثانى خص بالدليل وعموم المعطوف عليه إنما يوجب عموم المعطوف لو لم يعارضه دليل مخصص وهو ممنوع فإن الثانى وهو المعطوف قد خص بالإجماع وقد تقرر بأن الموجب للعموم فى المذكور والمقدر متحقق والمخصوص موجود فى الثانى دون الأول ولا يخفى ضعف هذه الكلمات.

قوله: (لو كان ذلك) أى لو كان تقيد المعطوف عليه موجبًا لتقيد المعطوف حقًا.

قوله: (ظهوره فيه) أى ظهور قولك ضربت زيدًا يوم الجمعة وعمرا فيه أى فى أن معناه وضربت عمرًا يوم الجمعة.

قوله: (وأيضًا الفرق) بأن فى الحديث مانعًا من عدم التقدير ولا مانع فى المثال.

الجيزاوى

المصنف: (مسألة قالت الحنفية... إلخ) حاصل المسألة على رأى المصنف والشارح أنه إذا كان فى المعطوف عليه قيد عام ولم يذكر فى المعطوف مثله قدر عامًا ولو كان العام الذى فى المعطوف عليه خصص من خارج فخصوصه لا يؤثر تخصيصًا فى المقدر الذى فى المعطوف وخصوص المعطوف عليه إذا جاء من خارج كذلك لا يؤثر فى المعطوف والذى ذكره الآمدى أن خصوص المعطوف يقتضى خصوص المعطوف عليه عند الحنفية خلافًا للشافعية فمثل: لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده لما خص المقدر بالكافر الحربى بالإجماع كان كافر الذى فى المعطوف عليه مخصوصًا بالحربى أيضًا لأنه لو كان عامًا لكان المعطوف عامًا

وعمومه باطل فانتفى العموم فى المعطوف عليه خلافًا للشافعية فإن خصوص المعطوف لا يقتضى خصوص المعطوف عليه فالآمدى يوافق المصنف والشارح فى أن العموم فى المعطوف عليه يقتضى العموم فى المعطوف عند الحنفية ويخالف فى أن الخصوص من خارج فى المعطوف يقتضى خصوص المعطوف عليه عند الحنفية، وأما خصوص المعطوف عليه فلا يقتضى خصوص المعطوف بل يقدر عامًا حيث كان اللفظ فى المعطوف عليه عامًا صيغة وإن خصص من خارج.

المصنف: (قالوا) أى الشافعية ومن وافقهم القائلون بأن العموم فى المعطوف عليه لا يقتضى العموم فى المعطوف.

قوله: (وفى تقرير الآمدى) أى تقريره لمذهب الحنفية فى الحديث المذكور فهو يقول: إن العموم فى كافر الأول اقتضى تقدير كافر فى المعطوف ثم هو مخصوص فى المعطوف وإلا فسد المعنى فانتفى اللازم وهو عموم المعطوف فينتفى الملزوم وهو عموم المعطوف عليه.

قوله: (فعندنا) أى الشافعية: لا، وعندهم: أى الحنفية: نعم.

قوله: (فزعم كثير من الشراح أن هذه تلك إلا أن العبارة قاصرة) أى وهو زعم باطل لأن هذه المعطوف عليه فيها مخصوص قطعًا لا من تخصيص المعطوف والعام فى المعطوف مخصص أيضًا لتخصيص المعطوف عليه عند الحنفية، وليس مخصصًا بل باق على عمومه عند الشافعية ففى هذه المسألة الحنفية يقولون بالتخصيص والشافعية يقولون بالتعميم بخلاف المسألة التى الكلام فيها فالأمر بالعكس فكيف يتوهم أن مسألة المحصول هى مسألة المصنف فالحاصل أن الحنفية على رأى الآمدى يقولون: إن عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف وخصوص المعطوف عليه يقتضى خصوص المعطوف والشافعية يقولون: إن عموم المعطوف عليه أو خصوصه لا يؤثر العموم ولا الخصوص فى المعطوف.

قوله: (وخلافية أخرى وهى أن عطف المخصص على العام... إلخ) هذه المسألة هى عين مسألة المصنف لا غيرها على تقرير الآمدى فقوله: وليس كذلك بل هى مسألة برأسها ليس كذلك.

قوله: (وحاصل الكلام... إلخ) هذا مما يقتضى أن هذه المسألة هى مسألتنا لا غير وقوله إنهم يدعون أى الحنفية.

قوله: (إلا أن تقرير الآمدى ناظر... إلخ) يعنى أنه مع كون عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف إلا أن المعطوف إذا خص بدليل خارجى اقتضى تخصيص المعطوف عليه وانتفى عمومه فيستدل بانتفاء العموم فى المعطوف على انتفائه فى المعطوف عليه هذا على تقرير الآمدى وأما على تقرير الشارح فعموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف فمتى ثبت العموم صيغة فى المعطوف عليه ثبت العموم فى المعطوف صيغة وإن حصل تخصيص للثانى أو الأول فمن الخارج فالاستدلال فى الحديث إنما هو بعموم الأول على عموم الثانى لا بخصوص الثانى على خصوص الأول.

قوله: (أو يقدر ما دام فى عهده) يعنى ويكون الغرض النهى عن قتله من حيث كونه كافرًا فليس كغيره يقتل لكفره لكونه معاهدًا وهذا لا ينافى أنه يقتل قصاصًا إذا قتل مسلمًا أو ذميًا.

قوله: (وتقرير الشروح أنه لو كان اشتراك المعطوف والمعطوف عليه... إلخ) الملازمة على هذا التقرير ظاهرة لأنه يترتب على الاشتراك المذكور وكون اللفظ فى الجملتين لا بد أن يكون واحدًا فى العموم والخصوص أن كافرًا الأول للحربى فقط لكون الثانى كذلك اتفاقًا.

قوله: (وهو فاسد... إلخ) فالفساد على هذا غير الفساد على الأول لأن الفساد على هذا هو لزوم أن يقتل المسلم بالذمى مع أنه لا يقتل بالكافر مطلقًا ولكن هذا إنما يكون فاسدًا على مذهب الخصم المذكور أعنى الشافعية ومن وافقهم لا على مذهب الحنفية فلا يصح الرد عليهم بذلك لأنه رد مذهب بمذهب وهو غير معتبر.

قوله: (فعند انتفاء القيد ينتفى الحكم فيلزم وجوب القصاص) مردود بأن الحنفية لا يقولون بمفهوم المخالفة وتقرير الجواب أن خصوص المعطوف إنما يوجب خصوص المعطوف عليه لو كان خصوصه... إلخ. هذا بالنظر لدفع الإشكال باعتبار الخصوص الذى فى المعطوف فى الحديث وقوله: وعموم المعطوف عليه... إلخ. لدفع الإشكال بآية ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

قال: (مسألة: مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل:١]، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ﴾ [الزمر:٦٥]، ليس بعام للأمة، إلا بدليل من قياس أو غيره، وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله : عام إلا بدليل، لنا القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وأيضًا يجب أن يكون خروج غيره تخصيصًا، قالوا: إذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة أنه أمر لأتباعه معه، ولذلك يقال فتح وكسر والمراد مع أتباعه، قلنا ممنوع أو فهم لأن المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا، قالوا: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ [الطلاق:١]، يدل عليه، قلنا ذكر النبى ﷺ أولاً للتشريف ثم خوطب الجميع، قالوا ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ﴾ [الأحزاب:٣٧]، ولو كان خاصًا لم يتعد، قلنا نقطع بأن الإلحاق للقياس، قالوا: فمثل: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب:٥٠]، و﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء:٧٩]، لا يفيد، قلنا يفيد قطع الإلحاق).

أقول: الخطاب الخاص بالرسول ﷺ مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل:١]، ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر:١]، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ﴾ [الزمر:٦٥]، ليس بعام للأمة فإن عم فبدليل خارجى من قياس لهم عليه أو نص أو إجماع يوجب التشريك إما مطلقًا أو فى ذلك الحكم خاصة وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله: هو عام للأمة ظاهرًا فيحمل عليه إلا بدليل خارجى يصرف عنه ويوجب تخصيصه به لنا أن مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا أيضًا لو كان يتناول الأمة لكان إخراج غير المذكور والنص على أن المراد هو المذكور دون غيره تخصيصًا للعموم ولا قائل به وقد يقال على الأول أنه يتناوله فى مثله عرفًا، وعلى الثانى لا نسلم بطلان اللازم فإن التخصيص يقع فى العام عرفًا كـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣].

قالوا: أولاً: من له منصب الاقتداء به بمعنى أنه يقتدى به طائفة كالأمير لجنده وأتباعه إذا قيل له اركب لمناجزة العدو أو اذهب لفتح البلدة الفلانية أو نحوهما فهم منه أن الأمر له ولأتباعه معه، ولذلك يقال إنه كسر العدوّ وفتح المدينة، والمراد هو مع أتباعه لأنهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده.

والجواب: أن فهم ذلك من الخطاب له ممنوع وإن سلم فإنما يفهم بدليل وهو أن المقصود وهو المناجزة أو الفتح موقوف على مشاركة أتباعه له بخلاف هذه الصورة فإن قيام الرسول ﷺ ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الأمة له.

قالوا: ثانيًا: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، فأفرده بالخطاب وأمر بصيغة الجمع والعموم فدل أن مثله عام خطابًا له وللأمة.

الجواب: أن ذكر النبي عليه الصلاة والسلام بالنداء أولاً فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالأمر للجميع لا أن النداء للجميع ولا يمتنع أن يقال: يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا إنما النزاع فيما يقال افعل أنت كذا ولا يتعرض للأتباع.

قالوا: ثالثًا: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، أخبر أنه إنما أباحه له ليكون شاملاً للأمة، ولو كان خطابه خاصًا به ولا يتعدى حكمه إلى الأمة لما حصل الغرض.

الجواب: منع الملازمة لجواز أن يتعدّى حكمه إليهم بالقياس والأمر كذلك فإنا نقطع بأن الإلحاق للقياس وإباحة زينب له خاصة ولا يدل على الإباحة للغير.

قالوا: رابعًا: لو كان خطابه لا يعم الأمة لكان مثل قوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩]، غير مقيد لدلالته على اختصاص الخطاب به، وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو فى كلامه تعالى.

الجواب: منع عدم الفائدة فإن الخطاب وإن لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته أنه لا يلحق الأمة به للقياس كما كان يلحق به لو لم يرد ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩] عليه.

التفتازاني

قوله: (لنا أن مثله) الدليل على المقدمتين الاستقراء وإجماع أئمة اللغة.

قوله: (إخراج غير المذكور) توضيح للمقصود بما وقع فى المتن من لفظ الخروج ثم فسر الإخراج بالنص على أن المراد هو المذكور لا غير إذ لا دخول ههنا حتى تتحقق حقيقة الإخراج.

قوله: (ولا قائل به) تنبيه على أن القول بكونه تخصيصًا خلاف ما عليه الاتفاق لا مجرد كونه خلاف الأصل حتى يتوجه النقض بسائر الصور بأن يقال: لو كان الجمع المعرف عامًا لكان إخراج البعض عنه تخصيصًا وهو خلاف الأصل إذ الأصل عدم التخصيص فيجاب بأن ذلك فيما يشك فى عمومه.

قوله: (وقد يقال) اعتراض على الدليل الأول بأن عدم التناول لغة لا ينافى العموم لجواز أن يتناوله عرفًا يعنى أن خطاب المفرد يتناول الغير عرفًا فيما إذا كان المخاطب قدوة والغير أتباعًا وأشياعًا له وعلى الثانى بمنع أن إخراج غير المذكور ليس بتخصيص، فإنا قائلون بأنه عام عرفًا، وأن الإخراج عنه تخصيص، والتخصيص كما يقع فى العام لغة يقع فى العام عرفًا، كما فى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣]، فإنه يعم عرفًا حرمة جميع الاستتباعات وقد خص عنه النظر وأمثاله.

قوله: (من له منصب الاقتداء) فسره باقتداء طائفة به لئلا يتوهم أن المراد اقتداء عامة الناس به وفى أمر الدين على ما هو المتبادر إلى الفهم.

قوله: (والجواب) يعنى لا نسلم أن كون الأمر له ولأتباعهم يفهم من خطاب له لا بالاستقلال ولا بمعونة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الأتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما أمر به النبى عليه الصلاة والسلام من الأحكام الشرعية، فإن قيل قد ذكر فى صدر البحث أن الخطاب الخاص بالرسول يعنى بحسب ظاهر اللفظ ليس بعام للأمة يعنى بحسب تناول الحكم إلا بدليل وههنا قد جعل مثل ما ذكرنا من المثال مما عمومه بدليل ونفى ذلك من خطاب الرسول، قلنا ذلك دليل شرعى على ثبوت الحكم فى حقهم لا من لفظ ذلك الخطاب وهذا دليل على تناول الخطاب لغير المذكور وفهمه منه وبهذا يظهر فساد ما ذكر فى بعض الشروح من أن فى المنع الثانى تسليم المدعى إلا أن يقول الخصم بعموم خطاب الفرد مع من له رتبة الاقتداء مطلقًا وأما اعتراضه على الأول بأنه منع ما هو معلوم بالضرورة العرفية فليس ببعيد، وأما تقرير الجواب على ما ذكره الآمدى وتبعه الجمهور وهو أنا لا نسلم الفهم لغة وبهذا يصح أنه أمر المقتدى ولم يأمر أتباعه، نعم غايته أنه يفهم عند أمر المقتدى بمثل الركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الأمر على اتباع الأصحاب إلزامًا لا مطابقة أو تضمنًا ولا يلزم ذلك فى خطاب النبى عليه الصلاة والسلام، فلا يخفى أنه لا يطابق المتن.

قوله: (ولا يمتنع أن يقال يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا) فإن قيل هذا ليس نظير ما نحن فيه وإنما نظيره أن يقال: يا فلان افعلوا كذا فيكون النداء للمقتدى خاصة والأمر له ولأتباعه عامة، فى صحته ألف نزاع قلنا: هو تطهير له مع التنبيه

على أن فيه تغليبًا وكفى بمثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١] الآية، شاهدًا على الصحة.

قوله: (وهو) أى اختصاص الخطاب به مستفاد من نفس الخطاب حيث زعمتم أنه لا يعم الأمة وحقيقة الجواب أن الاختصاص الذى يدل عليه لفظ لك معناه أن الحكم يكون له ولا يكون لغيره والذى يستفاد من نفس الخطاب معناه أنه يدل على ثبوت الحكم له ولا يدل على ثبوته لغيره وهذا أعم من الدلالة على عدم ثبوته للغير فمنشأ الغلط عدم التفرقة بين الدلالة على عدم الحكم وعدم الدلالة على الحكم فقوله: **(بل هو)** أى الخطاب **(محتمل لهما)** أى للعموم وعدمه وهذا إشارة إلى مثل: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩]، وضمير فائدته يعود إليه، وضمير به إلى الرسول، وضمير عليه إلى الخطاب.

الجيزاوى

المصنف: (ليس بعام للأمة) أى من حيث الحكم لأن الصيغة حيث كانت خاصة فلا ينبنى عليها إلا الحكم الخاص ولا يكون الحكم عامًا للأمة إلا بدليل خارجى عن اللفظ بالمرة.

المصنف: (وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله عام) أى من حيث الحكم لا من الصيغة لأن الصيغة وإن كانت خاصة إلا أن العرف قاض بتبعية الأتباع للمقتدى به فى الحكم فالخطاب مختص به ﷺ فى مثل: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، والأمة تبع له فى هذا الحكم ولذا تعلق الحنفية فى عقد النكاح بلفظ الهبة بهذه الآية.

المصنف: (لا يتناول غيره لغة) يعنى وحينئذ يكون المبنى عليها مختصًا به أيضًا فقد اتفق الفريقان على أن الصيغة خاصة به ﷺ، ولكن اختلفوا فى أن الحكم هل يعم الأمة نظرًا إلى أن الأمر للرئيس يكون ثابتًا مثله للمرءوس أو لا نظرًا لمجرد الصيغة.

المصنف: (يجب أن يكون خروج غيره تخصيصًا) أى ولا قائل به باتفاق لأن الحنفية لم يقولوا بعموم اللفظ أصلاً ولم يستعمل فى غير معناه.

المصنف: (فهم لغة أنه أمر لأتباعه) ليس المراد أن اللفظ مستعمل فيه وفى الأتباع لا باعتباره مفردًا ولا باعتباره مركبًا بل المراد أن أهل اللغة يفهمون ذلك من

أن حكم الأتباع حكم المتبوع.

المصنف: (﴿**إذَا طَلَّقْتُمُ**﴾ [الطلاق: ١] **يدل عليه**) أى فيدل على أن حكم التابع حكم المتبوع لأنه جمع الكل فى الخطاب في قوله: ﴿ طَلَّقْتُمُ ﴾ مع أنه عبر أولاً بلفظ خاص.

المصنف: (**ذكر النبى ﷺ أولاً للتشريف**) أى لم يكن ذكره لقصد الحكم عليه حتى إنه انبنى عليه تعميم الخطاب فى ﴿ طَلَّقْتُمُ ﴾ فيكون دليلاً على أن الحكم الذى للنبى ﷺ بخصوصه يكون للأمة أيضًا بطريق التبع.

المصنف: (**ولو كان خاصًا**) أى لا تتبعه الأمة فيه.

المصنف: (**لا يفيد**) أى حيث لم تكن أمته تابعة له.

الشارح: (**لا يتناول غيره لغة**) يعنى وحينئذ يكون المبنى عليها مختصًا به.

الشارح: (**وقد يقال على الأول أنه يتناوله عرفًا**) ظاهره أن المصنف يقول: إن الخصم يقول بالتناول لغة فيمنع أنه يقول: بالتناول عرفًا وليس كذلك كما عرفت من تقريرنا للمصنف وأن الفريقين متفقان على أن الصيغة ليست عامة لغة فهذا الاعتراض لا وجه له.

الشارح: (**فإن التخصيص يقع فى العام عرفًا**) عرفت أن اللفظ ليس مستعملاً فى العام أصلاً عند الجميع وحينئذ لا يصح أن يكون النص على أن المذكور هو المراد تخصيصًا أصلاً.

الشارح: (**فهم أن الأمر له ولأتباعه معه**) ليس الفهم من الصيغة بالاستعمال فى الجميع بل الصيغة لا تزال خاصة بالمتبوع وإنما عموم الأمر للأتباع من أن الأتباع حكمهم حكم المتبوع.

الشارح: (**أن فهم ذلك من الخطاب له**) أى بأن يكون العموم مبنيًا على الخطاب للمتبوع لا أن الخطاب له ولهم بالصيغة لما عرفت.

الشارح: (**وإن سلم**) أى فهم ذلك من بنائه على الخطاب للمتبوع.

الشارح: (**خطابًا له وللأمة**) خطاب الأمة بطريق التبع لا أن الصيغة مستعملة فى الأمة أيضًا.

الشارح: (**لا أن النداء للجميع**) أى للرسول بمقتضى الصيغة وللأمة بمقتضى التبعية كما هو العرف من غير استعمال للصيغة فى الجميع.

الشارح: (**ولا يتعدى حكمه للأمة**) أى لكونهم أتباعًا له.

الشارح: (وإباحة زينب له خاصة) أى زوجة الابن الدعى.

قوله: (الدليل على المقدمتين الاستقراء وإجماع أئمة اللغة) قد فهم المحشى أن الخلاف فى الصيغة هل تعم بأن يراد منها الجميع أو لا؟ فقال ذلك الكلام وعلمت أن النزاع ليس فى دلالة الصيغة بهذا المعنى.

قوله: (اعتراض على الدليل...إلخ) عرفت أن هذا كله خلاف التحقيق فى مراد المصنف وفى محل النزاع وبه يندفع ما قيل فى بعض كتب الحنفية إن ابن الحاجب يقول: إن اللفظ لا يعم لغة وهو لا يصلح للرد علينا لأنا لا ندعى أنه يعم لغة بل نقول: إنه يعم عرفًا لأن ابن الحاجب على ما سمعت ينازع فى العموم العرفى.

قوله: (بخلاف ما أمر به النبى ﷺ من الأحكام) ظاهره أن كل ما أمر به من الأحكام ليس فيها التوقف وستعلم ما فيه.

قوله: (فإن قيل قد ذكر فى صدر البحث... إلخ) حاصله أنه قال أولاً: إن الخطاب للرسول ﷺ ليس بعام إلا بدليل فأفاد أنه قد يعم بالدليل وهذا الجواب يفيد أنه لا عموم له أصلاً ولا يتأتى أن يعم بالدليل لأنه لا توقف فى الأحكام الشرعية التى أمر بها الرسول عليه الصلاة والسلام على الأتباع كما فى المثال وقولنا: قلنا... إلخ. حاصله أن الدليل المثبت فى قوله: ليس بعام إلا بدليل الدليل الخارج عن اللفظ بالمرة من قياس أو إجماع مثلاً والمنفى فى خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام هو الدليل الحاصل من الخطاب بمعونة توقف المأمور به على الأتباع وقد فهم المحشى أن قول الشارح: بخلاف هذه الصورة معناه بخلافها وخلاف غيرها من الصور التى الأمر فيها للرسول ﷺ وفيه أن من الأوامر التى للرسول ﷺ ما يتوقف حصول المأمور به فيها على الأتباع كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [التحريم:٩].

قوله: (وبهذا يظهر فساد ما ذكر فى بعض الشروح من أن فى المنع الثانى تسليم المدعى) وهو العموم إلا بدليل لأنه سلم أن الخطاب عام وإن كان بقرينة ووجه ظهور الفساد أنه ليس فى خطاب الرسول بالأحكام عموم أصلاً ولا بالقرينة وهو المدعى وإنما العموم فى المثال وهو ليس المدعى وهذا على ما فهم من أن جميع الأحكام التى أمر بها الرسول عليه الصلاة والسلام لا يتوقف الإتيان بالمأمور به على معاونة الأتباع وقد علمت ما فيه.

قوله: (إلا أن يقول الخصم بعموم خطاب المفرد مع من له رتبة الاقتداء مطلقًا) أى سواء كان من له رتبة الاقتداء رسولاً أو أميرًا يعنى فحينئذ يكون الجواب الثانى تسليمًا للمدعى باعتبار أن العموم تحقق فى مثل: اركب لمناجزة العدو وإن لم يتحقق فى الأوامر للرسول عليه الصلاة والسلام وهذا أعنى قوله: إلا أن يقول الخصم استثناء من قوله: وبهذا ظهر فساد ما ذكر فى بعض الشروح. . . إلخ. فهو من كلام المحشى استدراك على ما ذكره من الفساد لا من قول بعض الشروح ويرد عليه أن الكلام ليس فى خطاب الواحد مطلقًا بل فى خطاب الواحد الذى هو خصوص الرسول عليه الصلاة والسلام هذا ما ظهر فى تقرير قوله: وبهذا ظهر فساد ما ذكر فى بعض الشروح من أن فى المنع الثانى تسليم المدعى إلا أن يقول الخصم بعموم خطاب المفرد مع من له رتبة الاقتداء مطلقًا، ويحتمل أن فى عبارة المحشى تحريفًا وأصله وبهذا ظهر صحة ما ذكر فى بعض الشروح. . . إلخ. ويكون المعنى على هذا وبهذا أى بكون الدليل المثبت فى أصل دعوى أن العموم إنما يكون من الدليل هو الدليل الخارجى الدال على تعميم الحكم للأمة والدليل المنفى فى خطاب الرسول هو الدليل على عموم ذلك الخطاب بقرينة فيه ظهر صحة ما ذكر فى بعض الشروح من أن فى المنع الثانى تسليم المدعى لأن الدليل المثبت فى هذا المنع فى نحو: اركب لمناجزة العدو لا ينافى أن العموم من الخطاب لأن الدليل ليس بخارج عن الخطاب حتى يتوهم أنه إنما يوافق مذهب غير الحنفية من المالكية والشافعية لا مذهب الخصم ويكون قوله: إلا أن يقول الخصم. . . إلخ. من كلام بعض الشروح ومعناه إذا قال الخصم بذلك لا يكون فى المنع الثانى تسليم المدعى لأن المدعى أنه يعم مطلقًا والمنع الثانى أفاد أنه يعم عند القرينة لا فى مثل خطاب الرسول بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ اللَّيْلَ﴾ [المزمل: ١، ٢]، ونحوه لكن يمنع هذا الاحتمال قوله: وأما اعتراضه على الأول بأنه منع ما هو معلوم بالضرورة العرفية فليس ببعيد فإنه ظاهر فى أن الثانى اعتراض من هذا البعض على الشارح فى قوله وإن سلم. . . إلخ. فتدبر.

قوله: (فلا يخفى أنه لا يطابق المتن) أى لأن كلام المتن فى أمر يتوقف الإتيان بالمأمور به فيه على معاونة الأتباع.

قوله: (وهذا) أى لفظ «هذا» الذى فى الشارح.

قال: (مسألة: خطابه لواحد لا يعم خلافًا للحنابلة لنا ما تقدَّم من القطع ولزوم التخصيص ومن عدم فائدة حكمى على الواحد، قالوا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ:٢٨]، «بعثت إلى الأسود والأحمر» يدل عليه وأجيب بأن المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا: حكمى على الواحد حكمى على الجماعة، يأبى ذلك، قلنا إنه محمول على أنه على الجماعة بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد للجميع، قالوا: نقطع بأن الصحابة حكمت على الأمة بذلك كحكمهم بحكم ماعز فى الزنا وغيره، قلنا إن كانوا حكموا للتساوى فى المعنى فهو القياس وإلا فخلاف الإجماع، قالوا: لو كان خاصًا لكان «يجزئك ولا يجزئ أحدًا بعدك» وتخصيصه عليه الصلاة والسلام خزيمة بقبول شهادته وحده، زيادة من غير فائدة، قلنا فائدته قطع الإلحاق كما تقدَّم).

أقول: خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم جميع الأمة بصيغته فلا يتناول الباقين بخلاف الحنابلة ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس، أو بقوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» لنا ما تقدَّم من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون إخراج الغير تخصيصًا وأنه يلزم عدم فائدة قوله: حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لفهم ما يتضمنه من الخطاب نفسه بصيغته.

قالوا: أولاً: النصوص تدل على تعميم أحكامه مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ:٢٨]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة»، وقوله: «بعثت إلى الأسود والأحمر» أى العرب والعجم.

الجواب: منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وإنما تدل لو دلت على عموم كل حكم لكل مكلف وفساده ظاهر بل معنى التعميم أنه بعث ليعرّف كل أحد من الناس من مقيم ومسافر وعبد وحر وطاهر وحائض ما يختص به من الأحكام لا أن الكل للكل.

قالوا: ثانيًا: قوله عليه الصلاة والسلام: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه.

الجواب: منع كونه يأباه لأنه محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا أن الخطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع.

قالوا: ثالثًا: نحن نعلم قطعًا أن الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة فى الحوادث بما حكم به النبى ﷺ على الواحد كحكمهم برجم كل زانٍ لرجمه ماعزًا وضرب الجزية على كل مجوسى لضربه إياها على مجوس هجر، وشاع وذاع ولم ينكر فكان إجماعًا.

الجواب: إن كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوى الأمة فى المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس والإلحاق به مما لا نزاع فيه وإن كان بدون ذلك فهو خلاف الإجماع فلا يجوز دعوى الإجماع عليه.

قالوا: رابعًا: لو كان الخطاب لواحد خاصًا به لكان قوله عليه الصلاة والسلام لأبى بردة فى الكفارة حين أجازه فى أكل التمر الذى أمره بإطعامها: «يجزئك ولا يجزئ أحدًا بعدك» وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة.

الجواب: منع عدم الفائدة بل فائدته نفى احتمال الشركة قطعًا للإلحاق بالقياس كما تقدَّم.

التفتازانى

قوله: (بصيغته) تنصيص على محل النزاع إذ لا نزاع فى جواز تناوله الأمة بحسب الدليل ثم أشار إلى رفع النزاع باحتمال أنهم يريدون التناول بحسب الدليل دون الصيغة لأنه نزاع فيما علم ثبوته من اللغة قطعًا.

قوله: (وأنه يلزم) عطف على ما تقدَّم لأن ذلك ليس مما تقدَّم وإن كان ظاهر لفظ المتن يقتضيه يعنى يلزم أن لا تكون له فائدة أصلية من التأسيس إذ التأكيد خلاف الأصل وقد يقال فائدته دفع التوهم وقطع الاحتمال لأن عموم خطاب الواحد للأمة ظاهر لا قطعى ومختلف فيه لا متفق عليه.

قوله: (وإنما يدل لو دلت) هذا على طريق الفرض والمساهلة وإلا فعموم كل حكم لكل مكلف لا يقتضى تناول كل خطاب بصيغته للكل.

قوله: (لأن الكل للكل) يعنى ليس معنى التعميم أن كل حكم ثابت لكل مكلف حتى يجب على المريض والحائض مثلاً ما يجب على الصحيح والطاهر، ولا خفاء أن الأولى لكل بالتنكير إذ كون الكل للكل حق ولا يقتضى أن يثبت الكل بل

البعض لكل أحد.

قوله: (من عدم تناول حكم الواحد للجميع) إشارة إلى أن «على» فى قوله: على الجماعة ليس تقابل اللام حتى يكون الحكم عليهم غير متناول للحكم لهم بل هى مثلها فى قولهم المحكوم عليه هو المكلف فتناول الحكم عليهم الإيجاب والندب والتحريم وغيرها.

قوله: (فهو خلاف الإجماع) فإن قيل هذا إنما يصح لو وقع الإجماع على عدم التناول بدون العلم بالتساوى وليس كذلك بل غايته عدم الإجماع على التناول لا الإجماع على عدم التناول وهو عين النزاع قلنا: كأنه يريد بخلاف الإجماع أنه ليس بإجماع، وفى قوله: فى المعنى المعلل به ذلك الحكم إشارة إلى أن المراد به الجامع ولا يرد ما قيل: إنه يجوز أن لا يعلم التساوى ذلك فى المعنى ويثبت الحكم بدليل آخر كنص عام مثلاً لأن الكلام فيما إذا كان حكم النبى عليه الصلاة والسلام على الواحد من غير تعميم.

قوله: (لأبى بردة فى الكفارة) الظاهر أنه غلط والصواب أن ذلك فى التضحية بالجذعة، على ما ذكر فى الكتب المعتبرة أنه قال أبو بردة: عندى جذعة خير من مسنة فقال عليه الصلاة والسلام: «اجعلها مكانها ـ أو قال: اذبحها ـ ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدك». قال صاحب الفائق: قال النبى عليه الصلاة والسلام لأبى بردة بن نيار فى الجذعة التى أمره أن يضحى بها: «ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدك»: أى لا يؤدى عنها الواجب ولا تقضيه، من قوله تعالى: ﴿**يَوْمًا لاَّ تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا**﴾ [البقرة:٤٨]، قال الإمام محيى السنة: جزى عنى هذا الأمر ويجزيك من هذا الأمر الأقل: أى يقضى وينوب، وهو بلا همزة فإذا كان بمعنى الكفاية، قلت: جزأ عنى، وأجزأ بالهمزة، وأبو بردة شهد العقبة الثانية وبدراً وأحدًا، وسائر المشاهد، وكانت معه راية بنى حارثة يوم الفتح توفى فى أول خلافة معاوية بعد شهوده مع على حروبه كلها، وأما حديث الكفارة فإنما هو فى قصة أعرابى واقع أهله فى نهار رمضان، ليس فيه أنه: لا يجزئ أحدًا بعدك.

قوله: (وتخصيصه) أى ولكان تخصيصه وهو عطف على قوله: وهذا إنما يستقيم فى شهادة خزيمة لا فى لبس الحرير لعبد الرحمن، فإن ذلك ترخيص لضرورة القمل ونحوه لا تخصيص.

الجيزاوى

المصنف: (لنا ما تقدم من القطع... إلخ) أى لنا مثل ما تقدم من القطع . . . إلخ. لأن القطع المتقدم هو أن خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام لا يعم الأمة وهذا القطع بأن خطاب واحد من الأمة لا يعم جميعهم وبتقدير مثل صح بيان ما تقدم بالقطع وما عطف عليه لا يقال: إن عدم فائدة «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» لم يتقدم مثله لأنا نقول: قد تقدم مثله وهو عدم فائدة مثل قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء:٧٩].

الشارح: (ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته) أى لا لغة ولا عرفًا فليس كخطاب المقتدى به فإنه يعم عرفًا عند الحنفية والحنابلة.

الشارح: (لكان قوله ﷺ لأبى بردة فى الكفارة... إلخ) الذى فى صحيح مسلم عن أبى بردة رضى الله عنه أنه قال: جاء أعرابى إلى النبى ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله قال وما أهلكك؟ قال: واقعت أهلى فى رمضان، فقال: هل تجد ما تعتق به رقبة؟ قال: لا، فقال: هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: هل تستطيع أن تطعم ستين مسكينًا؟ قال: لا؛ ثم جلس فأتى النبى ﷺ بعزق فيه تمر فقال: تصدق بهذا، فقال: أأفقر منا فما بين لابتيها أهل بيت أحوج منا فضحك النبى ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال: اذهب فأطعمه أهلك. وفى رواية فكلوه، هكذا رواه ولم يصرح باسم الأعرابى فيحتمل أن اسم الأعرابى أبو بردة غير أبى بردة المشهور ويكون قول الشارح: يجزئك ولا يجزئ أحدًا بعدك حكاية بالمعنى والعزق: بفتح العين والزاى وروى بسكون الزاى أيضًا مكيال يسع خمسة عشر صاعًا وهى ستون مدًا، وأفقر منصوب بفعل مقدر أى أتجد أفقر منا كما قال النووى وعلى هذا لا غلط من الشارح كما ادعى المحشى بل هى واقعة أخرى غير واقعة الضحية التى هى: أن أبا بردة بن نيار خال البراء بن عازب ضحى قبل صلاة العيد فقال ﷺ: تلك شاة لحم وأمره أن يضحى بأخرى فقال أبو بردة عندى يا رسول الله جذعة من الغنم هى خير من مسنة فقال ﷺ: ضح بها ولا تصلح لغيرك وفى رواية: ولا يجزى جذعة عن أحد بعدك.

قوله: (لأنه نزاع فيما علم ثبوته من اللغة قطعًا) أى أن النزاع فى تناول خطاب الواحد غيره من الأمة نزاع فيما علم ثبوته وهو عدم التناول من اللغة قطعًا.

قوله: (عطف على ما تقدم لأن ذلك ليس مما تقدم) قد علمت أنه عطف على القطع الواقع بيانًا لما تقدم وأن الكلام على تقدير مثل ما تقدم.

قوله: (فائدته رفع التوهم) أى لأن دلالة خطاب الواحد على العموم بالظهور وتحتمل الخلاف فيدفع احتمال الخلاف المتوهم بقوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة».

قوله: (بل البعض) أى بل لا يقتضى أن يثبت البعض.

قوله: (فإن قيل هذا إنما يصح... إلخ) اعتراض على الشارح فى رده مذهب الحنابلة بأنهم إذا قالوا: إن الصحابة حكمت بالعموم والتناول لجميع الأمة يكون ذلك خلاف الإجماع وحاصله أنه إنما يصح ذلك لو كان هناك إجماع على عدم التناول عند عدم العلم بالمساواة وليس كذلك بل غايته عدم الإجماع على التناول لا الإجماع على عدم التناول وهو عين النزاع يعنى حيث لم يكن هناك إجماع على عدم التناول ولا إجماع على التناول فالنزاع لا يزال صحيحًا ويصح أن نقول نحن الحنابلة بالتناول لأنه لم يكن هناك إجماع على عدم التناول حتى لا يصح أن نقول بالتناول وقوله: قلنا كأنه يريد بخلاف الإجماع أنه ليس بإجماع جواب عن الشارح بأن مراده بقول خلاف الإجماع أن التناول وشمول جميع الأمة فيما ذكرتم ليس بإجماع فلا يصح منكم يا حنابلة دعوى أن الصحابة جميعًا حكموا بالعدم فيما ذكرتم وقوله: ولا يرد ما قيل أى لتصحيح ما قاله الحنابلة ورد ما ورد عليهم من أنه عند عدم العلم بالتساوى لا إجماع وقوله: لأن الكلام... إلخ. رد لهذا التصحيح.

قوله: (قال الإمام محيى السنة) مراده به الشيخ النووى.

قوله: (وليس فيه أنه لا يجزى أحداً بعدك) علمت أن الشارح حكاه بالمعنى.

قوله: (لا تخصيص) مذهب الجمهور أنه يجوز لكل أحد لبس الحرير للحاجة وبعضهم قال بأن لبس الحرير خاص بعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام الذين شكيا إلى رسول الله ﷺ القمل فى بعض الأسفار فرخص لهما لبسه.

قال: (مسألة: جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهراً خلافًا للحنابلة لنا ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب:٣٥]، **ولو كان داخلاً لما حسن فإن قدر مجيئه للنصوصية ففائدة التأسيس أولى وأيضًا قالت أم سلمة رضى الله عنها: يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأنزل الله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.. ﴾، ولو كن داخلات لم يصح تقريره النفى وأيضًا فإجماع العربية على أنه جمع المذكر، قالوا: المعروف تغليب الذكور، قلنا صحيح إذا قصد الجميع ويكون مجازاً فإن قيل الأصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدَّم مثله، قالوا: لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين فى الأحكام قلنا بدليل خارج ولذلك لم يدخلن فى الجهاد والجمعة، وغيرهما، قالوا لو أوصى لرجال ونساء بشىء ثم قال أوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الإيصاء الأول).**

أقول: صيغة المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع فى دخول النساء فى نحو: الرجال لانتفائه اتفاقًا ولا فى نحو: الناس ولا فى نحو: من وما لثبوته اتفاقًا، إنما النزاع فيما ميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فإن العرب تغلب فيه المذكر، فإذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفرد المؤنث بالذكر كما هو عادتهم فى تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا، وافعلوا، فهذه الصيغ إذا أطلقت هل هى ظاهرة فى دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب أو لا؟ الأكثر على أنها لا تدخل ظاهرًا خلافًا للحنابلة، لنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب:٣٥]، ونحوه، ولو كان مدلول المسلمات داخلاً فى المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفًا للخاص على العام، فإن قيل فائدته كونه نصًا فى النساء، ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتأكيد كما عطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات، قلنا فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد ولنا أيضًا قد روى عن أم سلمة رضى الله عنها أنها قالت: يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب:٣٥]، فنفت ذكرهن مطلقًا ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره ﷺ للنفى، ولنا أيضًا إجماع العربية على أن هذه الصيغ جمع المذكر وأنه

لتضعيف المفرد والمفرد مذكر.

قالوا: أولاً: المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كان ألف امرأة مع رجل واحد، قال تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [البقرة:٥٨]، والمراد بنو إسرائيل رجالهم ونساؤهم، وقال: ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة:٣٦]، والمراد آدم وحواء وإبليس، وهذا إنما يتصوّر بدخول النساء فيه.

الجواب: أنه إنما يدل على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازًا ولا يلزم أن يكون ظاهرًا وفيه النزاع فإن قيل: الأصل فى الإطلاق الحقيقة فلا يصار إلى المجاز إلا لدليل، قلنا: لا نزاع فى أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معًا حقيقة أيضًا لزم الاشتراك، وإلا فالمجاز وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك وقد تقدّم ذلك.

قالوا: ثانيًا: لو لم يدخل النساء فى هذه الصيغ لما شاركن فى الأحكام لثبوت أكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما فى أحكام الصلاة والصوم والزكاة وقد ثبت بنحو: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣].

والجواب: منع الملازمة، نعم يلزم أن لا يشاركن فى الأحكام بهذه الصيغ وما المانع أن يشاركن بدليل خارج والأمر كذلك ولذلك لم يدخلن فى الجهاد والجمعة وغيرها لعدم الدليل الخارجى فيها.

قالوا: ثالثًا: لو أوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال: أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة فى الرجال والنساء ظاهرًا فيهما، وهو المطلوب.

والجواب: منع المبادرة ثمة بلا قرينة فإن الوصية المتقدمة قرينة دالة على إرادتهما.

التفتازانى

قوله: (صيغة المذكر) يعنى أن الصيغة التى يصح إطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع فى أنها لا تتناول النساء، وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع فى أنها

تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للمذكر خاصة وهذا هو المتنازع فيه وحاصله أن تغليب الذكور على الإناث والقصد إليهما جميعًا ظاهر ومبنى على قيام القرينة.

قوله: (التأسيس أولى) فإن قيل: الإفادة بطريق النصوصية دون الظهور تأسيس لا تأكيد قلنا: ليس هذا إلا تقوية لمدلول الأول يدفع توهم التجوّز وعدم الشمول وهو معنى التأكيد.

قوله: (مذكور للتأكيد) والحق أن مثله لا يعدّ تأكيدًا لأنه ليس لتقوية الأول بل لفائدة أخرى من تنصيص أو تنبيه على زيادة فضله أو نحو ذلك.

قوله: (مطلقًا) دفع لما يقال يجوز أن تريد أم سلمة عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن خاصة لا ذكرهن مطلقًا، يعنى أن مدلول قولها: **(ما نري الله ذكر إلا الرجال)**، نفى ذكرهن لا خصوصًا ولا فى ضمن العموم وإلا لما صح الحصر.

قوله: (لما صدق نفيهن) يحتمل أن يكون إضافة إلى الفاعل لكن الأنسب بصدر الكلام أن يكون إلى المفعول أى لما صح نفى أم سلمة ذكرهن ثم الظاهر أن هذا مع عدم جواز التقرير لازم واحد إذ لا فساد فى مجرد عدم صدق كلام النساء فعلى هذا لو قال: فلم يجز بالفاء لكان أحسن.

قوله: (وأنه) أى إجماعهم على أن الجمع **(لتضعيف المفرد)** أى جعل مدلوله فوق الواحد والمفرد مذكر اتفاقًا إذ لا نزاع فى أن مثل مسلم وفعل وافعل للمذكر خاصة.

قوله: (لا نزاع) يعنى أن المصير إلى المجاز لدليل وهو لزوم الاشتراك المرجوح بالنسبة إلى المجاز فقوله: وإلا فالمجاز معناه لو لم يكن لهم وللنساء معًا حقيقة وقد ثبت الإطلاق عليهما كان مجازًا بالضرورة، والمحقق جعل قوله: وقد تقدَّم مثله إشارة إلى ما تقدَّم من رجحان المجاز على الاشتراك وجمهور الشارحين إلى ما سبق فى مسألة أن العام إذا خص كان مجازًا من أنه حقيقة فى الاستغراق فلو كان حقيقة فى الباقى أيضًا يلزم الاشتراك والقول بجواز كونه حقيقة فى القدر المشترك بين محض الذكور وجمع الذكور والإناث جميعًا ينافى الغرض المذكور أعنى كونه حقيقة فى الذكور بالخصوص إلا أن للخصم أن ينازع فى ذلك.

قوله: (ولذلك) أى ولكون الأمر كذلك يعنى أنهن شاركن بدليل من خارج

كالإجماع مثلاً لم يشاركن فى مثل الجهاد والجمعة لقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ﴾ [الحج:٧٨]، ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة:٩]، لعدم الدليل، ولولا أن هذا فى معرض التأكيد والتحقيق للمنع لكان للخصم أن يقول: بل عدم المشاركة يتوقف على الدليل كالإجماع على عدم الجهاد والجمعة عليهن، وإن ضم هذا إلى الدليل، أى لو لم يدخلن لما شاركن فى الأحكام بهذه الصيغ، فالجواب منع انتفاء اللازم.

الجيزاوى

المصنف: (مما يغلب فيه المذكر) أى مما يستعمل فى الإناث والذكور تغليبًا عند الاجتماع كما تقول: زيد وعمرو وهند فعلوا.

المصنف: (لا يدخل فيه النساء ظاهراً) أى فيكون التغليب مجازاً.

المصنف: (ففائدة التأسيس أولى) أى فلا تدخل النساء فى جمع المذكر ليكون ذكرها بعده تأسيسًا لا تأكيدًا بخلاف ذكر جبريل وميكائيل بعد ذكر الملائكة فإنهما داخلان فى الملائكة قطعًا فحمل ذكرهما على التأكيد.

المصنف: (قالوا المعروف تغليب الذكور) قال الكمال: هذا بعيد أن يقوله الحنابلة لأن فيه اعترافًا بالمجازية فالأولى فى تقرير دليلهم أن يقال صح إطلاقه للمذكر والمؤنث كما للمذكر فقط والأصل فى الإطلاق الحقيقة.

الشارح: (ولا فى نحو من وما لثبوته اتفاقًا) أى من المتنازعين هنا فلا ينافى أن فى نحو: من وما خلافًا كما سيأتى فى قول المصنف من الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر.

الشارح: (كما تدخل عند التغليب) أى عند اجتماع المذكر والمؤنث وتغليب المذكر على المؤنث.

قوله: (يعنى أن الصيغة التى يصح إطلاقها على الذكور خاصة) قصد بذلك دفع التنافى بين قوله صيغة المذكر وقوله وهل تتناول النساء.

قوله: (يجوز أن تريد أم سلمة عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن خاصة لا ذكرهن مطلقًا) يعنى وحينئذ فصدق نفيها وجواز تقريره ﷺ لا يقتضى عموم صيغة الجمع المذكر للنساء.

قوله: (إضافة إلى الفاعل) أى فضميرهن عائد للنساء اللاتى قلن: ما نرى الله ذكر إلا الرجال.

قوله: (نفى أم سلمة) أى الداخلة فى النساء القائلات ما نرى إلخ.

قوله: (ثم الظاهر أن هذا... إلخ) قيل يصح أن عدم صحة نفيهن وحده كاف لأن النساء اللاتى سئلن متصفات بالعدالة سيما وفيهن أمهات المؤمنين فيلزم الفساد فى عدم صدقهن لأنه يخل بعدالتهن.

قوله: (وإن ضم هذا إلى الدليل... إلخ) أى جعل من جملة الصيغ التى تشارك النساء فيها الرجال صيغة الجهاد نحو: جاهدوا وصيغة الجمع نحو: فاسعوا بأن يكون المعنى لو لم يدخلن لما شاركن فى هذه الصيغ التى منها جاهدوا واسعوا واللازم وهو عدم المشاركة باطل فالجواب بمنع انتفاء اللازم لعدم دخولهن فى الجهاد والجمعة فالحاصل أننا نمنع الملازمة إن لم يلاحظ دخول صيغة الجهاد والجمعة فى دليل الخصم ونمنع انتفاء اللازم إن لوحظ ذلك.

قال: (مسألة: من الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر، لنا أنه لو قال: من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول).

أقول: ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل: من وما وإن كان العائد إليه مذكرًا فإنه يعم المذكر والمؤنث عند الأكثرين، وقال قوم: إنه يختص بالمذكر لنا لو قال: من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عتقن بالإجماع، ولولا الظهور لما أجمع عليه عادة.

التفتازاني

قوله: (ما لا يفرق) يشير إلى أن ذكر «من» الشرطية لمجرد التمثيل والضابط الألفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل: من وما الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك.

الجيزاوي

المصنف: (لنا لو قال من دخل داري... إلخ) ولنا أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤]، فقد بين من بالذكر والأنثى ولولا شمول من لهما لما صح التبيين بهما.

قوله: (مثل من وما) أي الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك كالاستفهاميتين.

قال: (مسألة: الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الأكثر، وقال الرازى إن كان لحق الله، لنا أن العبد من الناس والمؤمنين قطعًا فوجب دخوله، قالوا: ثبت صرف منافعه إلى سيده فلو خوطب بصرفها إلى غيره، لتناقض رد بأنه فى غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا: ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها، قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر).

أقول: خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحجرات:١٣]، و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحجرات:٦]، هل يتناول العبيد شرعًا حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالأحرار، الأكثر على أنه يتناول العبيد، وقال أبو بكر الرازى يعمهم إن كان الخطاب لحق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس، لنا أن العبد من الناس والمؤمنين فيدخل فى الخطاب العام بهما قطعًا وكونه عبدًا لا يصلح مانعًا لذلك.

قالوا: أولاً: قد ثبت بالإجماع صرف منافع العبد إلى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفًا لمنافعه إلى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الإجماع ويترك الظاهر.

الجواب: لا نسلم صرف منافعه إلى سيده عمومًا بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو أمره السيد فى آخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلاة فلو أطاعه لفاتته وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعته فى ذلك الوقت إلى السيد، وإذا ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضًا لقولهم يصرف منافعه إلى السيد، إلا فى وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم.

قالوا: ثانيًا: خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والعمرة والحج والتبرعات والأقارير ونحوها، ولو كان الخطاب متناولاً له بعمومه لزم التخصيص، والأصل عدمه.

الجواب: أن خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصلاة والصوم والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقًا، غايته خلاف الأصل ارتكب لدليل وهو جائز.

التفتازانى

قوله: (ويترك الظاهر) وهو دخوله فى عموم الخطاب.

قوله: (فلو أطاعه) أى العبد السيد **(لفاتته)** أى صلاة الظهر العبد وهذا الشرطية

عطف على تضايق بيانًا له وتفسيرًا وقوله وجبت عليه الصلاة، وجواب لو أمره السيد وعدم صدق عطف على الصلاة وقوله إلا فى وقت استثناء من قوله يصرف منافعه.

قوله: (**كخروج المريض**) أى من عموم الصوم والجهاد والمسافر عن الصوم والحائض عن الكل.

الجيزاوى

المصنف: (**يشمل العبيد**) أى شرعًا بمعنى أنهم مرادون شرعًا من الصيغة لعمومها لغة.

المصنف: (**وقال الرازى... إلخ**) لم يأت بدليل يدل على التفصيل لأن الدليلين اللذين ذكرهما إنما هما للقائل بعدم العموم مطلقًا.

قال: (مسألة: مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحجرات:١٣]، ﴿يَا عِبَادِيَ﴾ [الزمر:٥٣]، يشمل الرسول ﷺ عند الأكثرين، وقال الحليمى إلا أن يكون معه قل لنا ما تقدَّم وأيضًا فهموه لأنه إذا كان لم يفعل ﷺ سألوه فيذكر موجب التخصيص، قالوا: لا يكون آمرًا مأمورًا ومُبَلِّغًا مُبَلَّغًا بخطاب واحد، ولأن أمر للأعلى ممن دونه، قلنا الآمر هو الله سبحانه، والمبلغ جبريل عليه السلام. قالوا: خص بأحكام كوجوب ركعتى الفجر والضحى والأضحى وتحريم الزكاة وإباحة النكاح بغير ولى ولا شهود ولا مهر وغيرها. قلنا: كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات).

أقول: ما ورد على لسان الرسول ﷺ من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول أو كونه واردًا بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحجرات:٦]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحجرات:١٣]، ﴿يَا عِبَادِيَ﴾ [الزمر:٥٣]، وغيره فالأكثر على أنه يشمل الرسول ﷺ مطلقًا، وقيل لا يشمله مطلقًا، وقال الحليمى مفصلاً إن كان مأمورًا فى أوله بالقول للأمة نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحجرات:١٣]، لا يشمله وإلا شمله لنا ما تقدَّم أنه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا أيضًا أن الصحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيها ولذلك إذا لم يفعل بمقتضاه سألوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك تقرير منه لدخوله فيها.

قالوا: أولاً: أنه عليه الصلاة والسلام آمر أو مبلغ فإن كان آمرًا فلا يكون مأمورًا لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرًا ومأمورًا معًا وإن كان مبلغًا فلا يكون مبلغًا إليه لمثل ذلك فإن قيل قد يكون آمرًا مأمورًا من جهتين قلنا الآمر أعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة.

الجواب: لا نسلم أنه آمر أو مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه.

قالوا: ثانيًا: أنه عليه الصلاة والسلام مخصوص بأحكام من وجوب أشياء نحو ركعتى الفجر وصلاة الضحى والأضحى وتحريم أشياء كالزكاة وخائنة الأعين وإباحة أشياء كالنكاح من غير شهود وولى وبلا مهر والزيادة على أربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة إلى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته لأمته فى عموم الخطاب.

الجواب: أن انفراده فى ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقًا فإن عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضى وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا يوجب ذلك خروجهم من العمومات مطلقًا.

التفتازانى

قوله: (ما ورد على لسان الرسول) نفى لما ذهب إليه الشارح العلامة من أن المراد بمثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [النساء:١]، و ﴿يَا عِبَادِىَ﴾ [الزمر:٥٣]، خطاب التكاليف الوارد بالألفاظ العامة مع كونه منادى يعنى أن المراد ما هو أعم من ذلك.

قوله: (هل يعم الرسول) أى بحسب الحكم المستفاد من التركيب أو لا يعم بناء على أن وروده بلسان الرسول يمنع دخول الرسول فى العمومات.

قوله: (مطلقًا) أى سواء كان مأمورًا فى أوله بالقول أو لم يكن وليس المراد صريح لفظ القول بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا واكتب إليهم كذا أو ما أشبه ذلك.

قوله: (فهموا دخوله) ضمير دخوله وسألوه ومنه للرسول وضمير فيها للعمومات وضميره مقتضاه لما ورد بلسانه مثال ذلك ما روى أنه عليه السلام أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ فقالوا: أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ، ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله فى ذلك الأمر، بل تحوّل إلى بيان الموجب بقوله إنى قلدت هديًا، وإذا كانوا يفهمون من أمر الرسول لهم دخوله فيه فمن أمر الله الوارد بلسانه أولى وإذا وجد مثل ذلك فى الخطابات المصدرة بلفظ قل انتهض على الحليمى أيضًا واحتج الحليمى بأن الأمر بالآمر بالشىء لا يكون آمرًا به لو قال الملك لوزيره قل يا أيها الناس افعلوا كذا لم يدخل الوزير وأجيب بأن جميع الخطابات المنزلة عليه فهى فى تقدير قل فيلزم أن لا يدخل فى شىء منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه.

قوله: (فإن قيل قد يكون آمرًا مأمورًا) ظاهر عبارة المتن أن قوله ولأن الأمر طلب الأعلى شبهة أخرى للخصم والشارح جعله جواب سؤال يورد على الشبهة الأولى نظرًا إلى ما فى بعض النسخ من تجرد قوله ولأن عن الواو والأول هو الموافق لكلام الآمدى، فإن قيل فمثله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما

ذكر إذ لا يشترط كون المبلغ أعلى، قلنا لا بد من أن يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه، وهذا فى الواحد محال وإن تعددت جهاته وهو ظاهر.

قوله: (وهو) أى الرسول يحكى تبليغ جبريل الخطاب الذى هو أى الرسول داخل فيه.

قوله: (نحو ركعتى الفجر) ذكره الآمدى ولا يوجد فى كتب الفروع.

قوله: (كالزكاة) فإن قيل كما تحرم عليه ﷺ تحرم على أقربائه بنى هاشم وبنى المطلب قلنا لما كان بسبب قرابته عدّ من خصائصه أو تقول التحريم عليه وعلى الأقارب من خصائصه.

قوله: (وخائنة الأعين) فسرت بالإيماء إلى مباح من قتل أو ضرب على خلاف ما يظهر سمى بذلك لأنه يشبه الخيانة من حيث إنه لخفى.

قوله: (والزيادة على الأربع) يعنى إلى التسع فما فوقها على ما هو الصحيح.

قوله: (إلى غير ذلك) أما من الواجبات فكالوتر والتهجد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير المنكر ومصابرة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعسر وأما من المحرمات فكصدقة التطوّع، ونزع لأمَته حين يقاتل، والمَنّ ليستكثر، ونكاح الكتابية والأمة، وأما من المباحات فكصوم الوصال وصفى المغنم وخمس الخمس وجعل إرثه صدقة وأن يشهد ويقبل ويحكم لنفسه ولولده.

الجيزاوى

المصنف: (يشمل الرسول ﷺ) أى لتناوله له لغة ولأنه مرسل لنفسه أيضًا فلا يقال كيف يتناول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، نفسه ﷺ إذ لا بعد فى إخباره بأنه رسول لنفسه.

المصنف: (أو لأن الأمر للأعلى ممن دونه) أى أن الأمر يشترط فيه أن يكون من الأعلى للأدنى فلا يصح أن يكون آمرًا ومأمورًا وهذه الشبهة محكية على لسان الخصم فلا يرد أن يقال: إنه لا يشترط العلو عند المصنف وإنما يشترط الاستعلاء.

الشارح: (يشمل الرسول ﷺ مطلقًا) أى سواء عبر فيه بقل أو لم يعبر به قال إمام الحرمين فى البرهان: وكان التقدير فيه بلغنى من أمر ربى كذا فاسمعوه وعوه واتبعوه. اهـ. يعنى والذى بلغه عام فى نفسه فلا يغيره كون النبى قد اختص

بشىء وهو التبليغ.

الشارح: **(وقيل لا يشمله مطلقًا)** قال فى البرهان لا يؤبه بمن ذهب إلى ذلك لأن اللفظ صالح ووضع اللسان حاكم باقتضاء التعميم والرسول ﷺ من المتعبدين بقضايا التكاليف كالأمة.

قوله: **(وأجيب بأن الخطابات المنزلة... إلخ)** قد علمت ما قاله فى البرهان من أن المعنى على أنه بلغنى عن الله كذا فاسمعوه وعوه فليس قول الله تعالى قل كذا من باب الأمر بالأمر فى الحقيقة.

قال: (مسألة: مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحجرات:١٣]، ليس خطابًا لمن بعدهم، وإنما ثبت الحكم بدليل آخر، من: إجماع أو نص أو قياس خلافًا للحنابلة، لنا القطع بأنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس، وأيضًا إذا امتنع فى الصبى والمجنون فالمعدوم أجدر. قالوا: لو لم يكن مخاطبًا لم يكن مرسلاً إليه، والثانية اتفاق، وأجيب بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهى بل لبعض شفاهًا ولبعض بنصب الأدلة بأن حكمهم كحكم من شافههم، قالوا: الاحتجاج به دليل التعميم. قلنا: لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعًا بين الأدلة).

أقول: ما وضع لخطاب المشافهة نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحجرات:١٣]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحجرات:٦]، ليس خطابًا لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص أما بمجرد الصيغة فلا، وقالت الحنابلة: هو عام لمن بعدهم، لنا أنا نعلم قطعًا أنه لا يقال للمعدومين ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الحجرات:١٣]، ونحوه وإنكاره مكابرة، ولنا أيضًا أنه امتنع خطاب الصبى والمجنون بنحوه، وإذا لم نوجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب، فالمعدوم أجدر أن يمتنع لأن تناوله أبعد.

قالوا: أولاً: لو لم يكن الرسول مخاطبًا لمن بعدهم لم يكن مرسلاً إليه واللازم منتف، أما الملازمة فإذ لا معنى لإرساله إلا أن يقال له بلغه أحكامى ولا تبليغ إلا بهذه العمومات وهى لا تتناوله، وأما انتفاء اللازم فبالإجماع.

الجواب: لا نسلم أنه لا تبليغ إلا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة إذ التبليغ لا تتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ فى الجملة وأنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاهًا وللبعض بنصب الدلائل والأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم.

قالوا: ثانيًا: لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار ممن بعد الصحابة بمثل ذلك وهو إجماع على العموم لهم.

الجواب: لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعًا بين الأدلة، أى هذا الدليل الدال على المشاركة فى الحكم، ودليلنا الدال على عدم الدخول فى الخطاب.

التفتازانى

قوله: (لمن بعدهم) أى لمن بعد الموجودين فى زمن الوحى وقيل لمن بعد الحاضرين، مهابط الوحى والأول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر فى الاستدلال أنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وإن نسب إلى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر فى الكتب المشهورة أن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام، وهو قريب وما ذكره المحقق من أن إنكاره مكابرة حق فيما إذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما إذا كان للموجودين والمعدومين ويكون إطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع فى الكلام يعرفه علماء البيان وكذا الاستدلال الثانى ضعيف لأن عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافى عموم الخطاب، وتناوله لفظًا.

قوله: (لو لم يكن الرسول مخاطبًا) فإن قيل هذه الخطابات إنما هى من الله تعالى وإنما الرسول مبلغ قلنا هذا التقرير ناظر إلى أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذى يوجه الكلام نحو المخاطبين فهو المخاطب لهم وإن جعلنا المخاطب هو الله تعالى فالتقرير أنه لو لم يكن مخاطبًا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلاً إليهم لأن معنى إرساله إليهم أن يقال له بلغه ما خاطبتهم به وقد وقع فى بعض النسخ وكذا فى المنتهى لو لم يكن مخاطبًا به والمعنى لو لم يكن من بعده مخاطبًا بمثل يا أيها الناس لم يكن الرسول مرسلاً إليهم لما مر.

قوله: (وأما انتفاء اللازم فبالإجماع) لم يتمسك بمثل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ:٢٨]. «بعثت إلى الأسود والأحمر»؛ لأن الخصم لا يسلم شموله المعدومين.

قوله: (جمعًا بين الأدلة) دفع لما يقال سياق القصص على ما نقلت، يدل على أن احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وأنها تتناولهم، فإن قيل على جواب الشبهتين الأدلة الأخرى أيضًا من قبيل الخطابات والمفروض أنها لا تتناول المعدومين، سلمنا أنها ليست من الخطابات كإجماع أو قياس يحصل فى ذلك الزمان فدليل حجيتها من الخطابات، والتقدير أنها لا تتناول المعدومين فكيف يحتج بها، قلنا يجوز أن يثبت ذلك بإجماع أو تنصيص على ثبوت الحكم أو حجية

الأدلة فى حق الموجودين والمعدومين بطريق آخر غير تناول الخطاب لهم كما فى قوله: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة»، «لا تجتمع أمتى على الضلالة».

الجيزاوى

المصنف: (مثل يا أيها الناس ليس خطابًا... إلخ) اعلم أنه لا خلاف فى أن الموجودين وقت الخطاب ومن بعدهم سواء فى الحكم وإنما الخلاف فى أن غير الموجودين هل يشملهم اللفظ لغة أو شمول الحكم لهم من دليل منفصل والجمهور على الثانى لا يقال قد صححوا قول الأصحاب أن الأمر يتعلق بالمعدوم ومقتضاه صحة توجه الخطاب بنحو اعبدوا للمعدومين فيكون الحق التناول لأنا نقول فرق بين الخطاب النفسى والخطاب اللفظى فتعلق الخطاب النفسى فى الأزل يدخله معنى التعليق على معنى أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم فى الأزل بما يفهمه ويعقله فيما لا يزال بخلاف الخطاب اللفظى فتوجيهه إلى المعدوم ممتنع لكونه غير فاهم.

قوله: (فليس ببعيد) رد بأن المراد عدم التناول على سبيل الحقيقة ولا شك فى بعد عموم المنصوص على هذا الوجه وأن العموم على طريق التغليب مجاز وهو رد فى غير محله لأن من قال بعدم العموم نفاه عن اللفظ مطلقًا حقيقة أو مجازًا وإنما يفهم شمول الحكم للمعدومين من دليل آخر من إجماع أو قياس أو غير ذلك لا على معنى أن يكون ذلك قرينة على إرادة العموم من الخطاب مجازًا.

قوله: (وكذا الاستدلال الثانى ضعيف لأن عدم... إلخ) رد بأن الاستدلال الثانى مبناه على أن الخطاب ليس متوجهًا لنحو الصبى والمجنون لعدم فهمهما وأن خروجهما لعدم الفهم لا لعدم التكليف حتى يقال: إن عدم توجه التكليف إلخ.

قوله: (سياق القصص على ما نقلت) أى قصص الاحتجاج فى كل عصر من العلماء على أهل الأعصار ممن بعد الصحابة بمثل ما فيه الخطاب الشفاهى.

قوله: (على جواب الشبهتين) أى الذى هو أن التبليغ بنصب الأدلة وأنهم علموا من دليل آخر.

قوله: (فدليل حجتها من الخطابات) أى التى استند إليها الإجماع أو القياس.

قال: (مسألة: المخاطب داخل فى عموم متعلق خطابه عند الأكثر أمراً ونهيًا أو خبراً: مثل ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد:٣]، من أحسن إليك فأكرمه أو فلا تهنه. قالوا: يلزم ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر:٦٢]، قلنا: خص بالعقل).

أقول: من خاطب المكلفين بخطاب هو داخل فى عموم متعلقه، فالمخاطب نفسه هل يدخل فى ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أو لا يدخل لقرينة كونه مخاطبًا. مثاله فى الخبر: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد:٣]، وفى الأمر قولك: «من أكرمك فأكرمه»، فإنه أمر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب وفى النهى قولك من أكرمك فلا تهنه فإنه نهى عام فالأكثر على أنه يدخل وقيل لا يدخل، لنا ما تقدَّم أنه يتناوله لغة فوجب تناوله له فى التركيب.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر:٦٢]، فيلزم أن يكون خالقًا لنفسه؟

الجواب: أنه ظاهر فيه وقد خص بدليل العقل.

التفتازانى

قوله: (من خاطب) يشير إلى أن قول المصنِّف المخاطب داخل إنما هو بكسر الطاء على صيغة اسم المفعول.

وقوله: (فالمخاطب نفسه) على صيغة اسم الفاعل.

وقوله: (لتناوله) أى الخطاب **(له)** أى للمخاطب **(صيغة)** يشير إلى أن الكلام فيما إذا وجد فى الكلام صيغة تتناول المخاطب بحسب اللغة كلفظ كل شىء فى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد:٣]، ولفظ من فى : من أكرمك فأكرمه، أو فلا تهنه، وبهذا يظهر أن المقصود دخول المخاطب أعنى المتكلم بالأمر والنهى فى مفعول أكرمه ولا تهنه لا فى فاعلها فقول الشارح لا يختص بمخاطب دون مخاطب مما لا معنى له، والصواب بواحد دون واحد.

الجيزاوى

قوله: (أو حجية الأدلة) عطف على ثبوت الحكم وقوله فى حق الموجودين والمعدومين بطريق آخر تنازعه كل من ثبوت الحكم وحجية الأدلة والمعنى أنه يجوز أن يثبت ذلك أى شمول الحكم للمعدومين بإجماع على ثبوت الحكم فى حق الموجودين والمعدومين بطريق آخر أو يثبت ذلك بالتنصيص على ثبوت الحكم

لذلك أو يثبت ذلك بإجماع أو نص على حجية الأدلة كذلك.

قوله: (كما فى قوله الجهاد ماض إلى يوم القيامة) مثال للنص على ثبوت الحكم فى حق المعدومين بطريق آخر غير تناول الخطاب لأنه لا خطاب وقوله لا تجتمع... إلخ. مثال للنص على حجية الإجماع الذى هو من الأدلة.

قوله: (لا فى فاعلها) يؤيد ذلك أنه قال عموم متعلق الخطاب والمفعول هو الذى يصدق عليه عرفًا أنه متعلق بخلاف الفاعل.

قال: (مسألة: مثل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣]، لا يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافًا للأكثر، لنا أنه بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ منها صدقة فيلزم الامتثال، وأيضًا فإن كل دينار مال ولا يجب ذلك بالإجماع، قالوا: المعنى من كل مال فيجب العموم، قلنا: كل للتفصيل ولذلك فرق بين: للرجال عندى درهم، وبين لكل رجل عندى درهم، باتفاق).

أقول: مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣]، لا يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم بل يكفى أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال، والأكثر على خلافه، لنا أنه إذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق أنه أخذ من أموالهم، صدقة وإذا صدق ذلك فقد امتثل، ولنا أيضًا الإجماع، على أن كل دينار وكل درهم مال ولا يجب أخذ الصدقة منه إجماعًا فلا يجب من كل مال وإذا لم يجب لم يجب من كل نوع إذ لا مقتضى له إلا فهم العموم من الخطاب، وقد يجاب عن الأول بمنع صدق ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣]، على ظاهره إذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة، وعن الثانى أنه ظاهر فى العموم وعارضه الإجماع فى بعض متناولاته فخصه منها فبقى فيما عداه حجة، قالوا: أموالهم للعموم لأنه جمع حجة مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد من أموالهم صدقة إذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب.

الجواب: منع أن معنى العموم ذلك، فإن كل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلاً وهو أمر زائد على العموم، ولذلك فرق بين للرجال عندى درهم، وبين لكل رجل عندى درهم حتى يلزم فى الأول درهم واحد، وفى الثانى دراهم بعدة الرجال.

التفتازانى

قوله: (صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) هذا عين النزاع، فإن من زعم أن: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣]، يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع لا يسلم ذلك ويدعى أنه لا يصدق إلا بأخذ الصدقة من كل نوع وذلك أيضًا بواسطة العرف والإجماع على أنه لا يجب الأخذ من كل فرد يصدق عليه أنه مال حتى الدينار والدرهم والدانق وما دون ذلك وإلا فقضية العموم بحكم اللغة يقتضى ذلك فقوله فى الدليل الثانى: وإذا لم يجب من كل دينار وكل درهم لم يجب من

كل نوع فى حيز المنع لأن الإجماع إنما عارض العام فى بعض متناولاته الذى هو الأفراد فبقى حجة فيما عدا ذلك البعض أعنى الأنواع، وتحقيق المقام أن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصًا مثل المال والعلم، والمال قد يراد به الفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الإضافة جميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع كالأموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف، وانعقد الإجماع على أن المراد فى مثل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾ [التوبة:١٠٣] الأنواع لا الأفراد، وأما ما يتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجموع لا من الآحاد حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه فى شرح التلخيص، نعم قد تقوم قرينة على أن المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل: هذه الدار لا تسع الرجال، أو نفس الحقيقة مثل: فلان يركب الخيل، ويا هند لا تحدثى الرجال، فلهذا يفرق بين: للرجال عندى درهم، ولكل رجل عندى درهم، عملاً بالبراءة الأصلية، بخلاف مثل: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران:١٣٤]، ويحب كل محسن، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر:٣١]، أو لأحدٍ من العباد.

الجيزاوى

المصنف: (مثل ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [التوبة:١٠٣]) أى من كل جمع مضاف لجمع أو ضمير جمع وقد عبر الحنفية عن هذه المسألة بقولهم: الجمع المضاف إلى جمع لا يوجب الجمع فى كل فرد خلافًا لزفر ودليلهم أن مقابلة الجمع بالجمع تقضى القسمة آحادًا فالمعنى خذ من مال غنى صدقة ومن مال غنى آخر صدقة وهكذا، وهذا لا يقتضى الأخذ من جميع أموال كل واحد واحد ولا يقتضى استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه والغلبة فى الاستعمال ذلك ولا يضر تخلفه فى نحو قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ﴾ [الأنعام:٣١]، وقد استدل ابن الحاجب على هذا المذهب بأن أخذ صدقة واحدة من أموال كل يصدق عليه أنه أخذ صدقة من أموالهم فيتحقق به الامتثال ورد بأنه عين النزاع والخصم لا يسلم ذلك.

المصنف: (**لا يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال**) أى من كل نوع من المال لكل واحد واحد يعنى كما لا يقتضى الأخذ من كل الآحاد.

المصنف: (**خلافًا للأكثر**) أى حيث قال إنه يوجب الأخذ من كل نوع من أموال

كل واحد واحد لأنه جمع مضاف للعموم فيعم.

الشارح: (**وهو أمر زائد على العموم**) أى فالعموم متحقق بشمول جميع الأجزاء وعلى هذا فالجمع مراد منه مجموع الأفراد عند عدم التفصيل بكله ومع ذلك هو عام وهذا مقتضى أن استغراق المفرد أشمل ومقتضى ما قاله السعد فى شرح التلخيص من أن مدلول الجمع المستغرق كل فرد فرد وإنما يراد المجموع بالقرينة أن استغراق الفرد ليس أشمل فقول المحشى: وأما ما يتوهم... إلخ. قصد به الرد على قول الشارح الجواب منع أن معنى العموم ذلك... إلخ.

قال: (مسألة: العام بمعنى المدح والذم مثل: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ﴾ [الانفطار:١٣]، و﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ﴾ [الانفطار:١٤]، ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة:٣٤] عام، وعن الشافعى خلافه، لنا عام ولا منافى، نعم كغيره، قالوا: سيق لقصد المبالغة فى الحث أو الزجر فلا يلزم التعميم، قلنا: التعميم أبلغ، وأيضًا لا منافاة بينهما).

أقول: العام قد يتضمن معنى المدح والذم، مثاله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار:١٣، ١٤]، فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم فى جميع متناولاته أو لا، الأكثر أنه للعموم، ونقل عن الشافعى خلافه، حتى أحال بعض الشافعية التعلق بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، فى وجوب الزكاة فى الحلى لأن القصد بذلك إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة، لنا أنه عام بصيغته وضعًا ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملاً بمقتضى السالم عن المعارض، قالوا: سيق الكلام لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما التجوز والتوسع وأن يذكر العام وإن لم يرد العموم مبالغة وإغراقًا.

الجواب: أن التعميم أبلغ فى المدح والذم فيدل السوق لهما على إرادته لا على عدم إرادته، سلمنا ذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت أحدهما على نفى الآخر.

التفتازانى

قوله: (التعلق بقوله) أى التمسك يعنى يزعمون أن ليس الذهب والفضة عامًا للحلى حتى تجب فيه الزكاة بناء على أن سوق الكلام للذم لا لإيجاب الزكاة فى كل ذهب وفضة.

قوله: (ولا منافاة) عين النزاع فإن الخصم يزعم أن قصد المدح أو الذم ينافى قصد عموم الحكم وإن كان اللفظ عامًا بصيغته لما أن المقصود من إيراد مثله المنع عما الذم لأجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فات معنى الذم.

قوله: (مبالغة) متعلق بأن يذكر وهى أعم من الإغراق على ما عرف فى فن البديع.

قوله: (سلمنا ذلك) حاصل الشبهة أن ذكر العام مع عدم التعميم وإرادة العموم أدخل فى المبالغة فى المدح والذم، والجواب أنّا لا نسلم ذلك بل التعميم أدخل

فيها ولو سلم فالتعميم وإن لم يكن أدخل فيها فليس منافيًا لها حتى يكون القصد إليها مستلزمًا لنفى العموم بل غاية الأمر أن المبالغة تحصل بكل منهما وإن كان عدم التعميم أدخل وعلى هذا لا يتوجه ما يقال لا نسلم عدم المنافاة فإن المبالغة إنما تحصل بتقدير ذكر العام وعدم إرادة العموم، ويجاب بأن قصد المبالغة فى الحث لا ينافى العموم لا قصد المبالغة مطلقًا فإنه قد ينافيه كما فى ضربت الناس كلهم.

الجيزاوى

قوله: (حاصل الشبهة... إلخ) يعنى أن كون السياق للمدح أو الذم لقصد الحس أو الزجر يتحقق مع عدم إرادة التعميم ومع إرادة التعميم وعند عدم إرادة التعميم يكون أبلغ فحينئذ لا لزوم لإرادة التعميم هذا حاصل الشبهة وحاصل الرد أنا نمنع أن الأبلغية عند عدم إرادة التعميم بل الأبلغية عند إرادة التعميم سلمنا أن الأبلغية إنما تكون عند عدم إرادة التعميم لكن التعميم لا ينافى أصل المبالغة التى سيق الكلام لها لأنها تحصل معه كما تحصل عند عدمه.

قوله: (لا نسلم عدم المنافاة) أى التى ادعاها بقوله لكنه لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم وقوله ويجاب بأن قصد المبالغة... إلخ. عطف على المنفى.

فهرس موضوعات الجزء الثانى

* * *